الدكتور فاروق أبوزيد

عصر التنوير العربي



عصر التنوير العربى

الدكتور

فاروق أبوزيد

عالم الكتب

أبو زيد ، فاروق.

عصر التنوير العربى

فاروق أبو زيد

الطبعة الاولى لعالم الكتب ـ القاهرة- عالم الكتب ، 2012 م

192ص ، 24 سم

تدمك : 5-861-232-977 رقم الايداع 2012/2745

١- الثقافة العربية

أ ـ العنوان 301,20953

عالم الكتب

الإدارة :

16 شارع جواد حسنى - القاهرة

تليفون : 23924626

فاكس : 20223939027+

المكتبة :

38 ش عبد الخالق ثروت - القاهرة

تليفون : 23926401 -23959534

ص . ب 66 محمد فريد

الرمز البريدى : 11518

info@alamalkotob.com -- www.alamalkotob.com

مطبعة أبناء وهبه حسان

٢٤١(أ) ش الجيش - ميدان الجيش

ت ٢٥٩٢٦٥٤٠ :

فهرس الكتاب

الموضوع	رقم الصفحة

مقدمة

يجمع بين فصول هذا الكتاب أن أكثر مادتها حصيلة جهد استغرق عدة سنوات انقضت فى التنقيب بين صفحات الصحف والمجلات المصرية والعربية منذ نشأة الصحافة العربية عام ١٨٢٨، وحتى بداية الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٤.. وهى الفترة التى يمكن أن نحددها كإطار لما نسميه "عصر التنوير العربى" إن جزءاً من مادة الكتاب يزيح الغطاء عن العديد من الكتابات شبه المجهولة لعدد من كبار مفكرينا، وكتابنا العرب الذين ظهروا فى القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، وقادوا عصر التنوير. ولكن الكتاب يضم أجزاء أخرى يقدم فيها رؤية جديدة لأفكار العديد من المفكرين والكتاب العرب والتى لعبت أدواراً هامة فى صياغة العقل العربى الحديث، ولم تنل حقها من الشهرة والذيوع لأسباب سياسية أو لعوامل تاريخية.

إن القاسم المشترك الذى يجمع بين فصول هذا الكتاب أنها تقدم لنا رؤية جديدة لتاريخ الفكر المصرى والعربى الحديث، وأن من شأن هذه الرؤية أن تدعونا لإعادة النظر فى كثير من الآراء الراسخة فى الفكر العربى الحديث.

إن هذا الكتاب يؤكد بما لا يدع مجالا للشك خطأ الأقوال التى تردد أن أحمد لطفى السيد هو أول من بشر بالفكر (العقلانى) فى الفكر العربى الحديث بترجمته لمؤلفات أرسطو، وأن طه حسين هو رائد العقلانية فى الفكر العربى الحديث باستخدامه لمنهج الشك الديكارتى فى نقد الأدب العربى فى كتابه (فن الشعر الجاهلى) فالحقيقة التى تؤكدها صفحات هذا الكتاب أن (محمد قدرى) أحد أنجب تلامذة رفاعة الطهطاوى فى مدرسة الألسن، والمحرر فى صحيفة روضة المدارس المصرية والمستشار القانونى للحكم المصرى فى الشام فى

عصر محمد علي وإبراهيم، ووزير الحقانية (العدل) في وزارة شريف باشا الدستورية التي سبقت الثورة العرابية، هو رائد "العقلانية" في الفكر العربي الحديث بما قدمه في سلسلة مقالاته (في التمدن) التي نشرها في صحيفة روضة المدارس المصرية عام ١٨٧٠ وذلك بنقده للفكر الغيبي، وفي طرحه للمنهج العلمي في البحث والتفكير، وفي دعوته لأن يجعل للعقل الأولوية في الوصول إلى المعرفة ...!

كذلك ليس صحيحاً أن الشيخ علي عبد الرازق هو أول من قال بأن القرآن والرسول لم ينصا على وجود الخلافة، وأن الرسول لحق بربه دون أن ينص على نوع الدولة أو الحكومة التي تحكم المسلمين من بعده، وأنه ترك ذلك ليكون الحكم شورى بين المسلمين حسب أحوالهم.. فقد سبقه في القول بذلك بأكثر من خمسة وأربعين عاماً، المفكر عبد الله النديم في سلسلة مقالاته (رسالة الصديق)، التي نشرها في صحيفة (العصر الجديد) وذلك عام ١٨٨٠.

كذلك ليس صحيحاً أن عبد الرحمن الكواكبي هو صاحب أول يوتوبيا أو مدينة فاضلة في الفكر العربي الحديث بما قدمه في كتابه (أم القرى) عام ١٩٠٢ إذ سبقه بأكثر من خمسة وعشرين عاماً، المفكر السوري أديب أسحق.. عندما كتب يوتوبيا (العصر الجديد) ونشرها في صحيفة (مصر) عام ١٨٧٩.

كذلك فإن كتاب الكواكبي (طبائع الاستبداد) الذي قدمه أيضاً في عام ١٩٠٢ – سبقه في طرح معظم أفكاره المفكر السوري (سليم البستاني) في عام ١٨٧٩ و ١٨٨١ في سلسلة مقالات بعنوان (الحاكم والمحكوم) والتي نشرت بصحيفة (مصر) أيضاً..!

وهناك الكثير من الحقائق التى تكشف عنها صفحات هذا الكتاب والتى من شأنها أن تدفعنا إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ الصحافة العربية والفكر العربى الحديث من جديد ومن هذه الحقائق مثلاً: إن رفاعة الطهطاوى هو صاحب أول سيرة نبوية فى العصر الحديث، وهى سيرة تقف شامخة لا تطولها السير التى كتبها الدكتور محمد حسين هيكل أو "العقاد"، أو "الدكتور طه حسين"، وذلك بما استحدثته من مناهج علمية فى البحث أو فيما وصل إليه من اجتهادات فكرية أو تفسيرات دينية وفلسفية سبق بها كل من تصدوا لكتابة السيرة النبوية، وقد كتب الطهطاوى هذه السيرة النبوية فى سلسلة مقالات بصحيفة روضة المدارس المصرية عام ١٨٧٢.

ومن الحقائق التى تكشف عنها صفحات هذا الكتاب أن القرن التاسع عشر قد شهد مفكرين كبيرين هما: "حسن الشمسى"، والشيخ على يوسف وكانا من دعاة الوحدة العربية والقومية العربية.. وأن هذا يعنى أن الثورة العرابية قد وجد بها تيار قوى ينادى بالعروبة.. وكذلك الفترة التى أعقبت الاحتلال البريطانى لم تكن خالصة لاتجاه القومية الإسلامية التى كان يمثله مصطفى كامل فى صحيفة اللواء، ولا لاتجاه القومية المصرية الذى كان يمثله أحمد لطفى السيد فى صحيفة الجريدة، وإنما وجد تيار القومية العربية أيضاً والذى كان يمثله الشيخ على يوسف فى صحيفة المؤيد.

وأخيراً.. فإن الكتاب يكشف أيضاً أن قضية تحرير المرأة أنها لم تكن هى الشاغل الوحيد لقاسم أمين، وإنما توجد أعمال فكرية مهمة لقاسم أمين فى غير قضية المرأة تضعه فى الصف الأول مع المفكرين العرب الذين كتبوا فى السياسة والاجتماع، والاقتصاد، بل وفى النقد الأدبى.

إذن هذا الكتاب فى حقيقته دعوة إلى إعادة كتابة تاريخ الصحافة العربية وتاريخ الفكر العربى الحديث، ودعوة لأن نضع بعض الكتاب والمفكرين العرب شبه المجهولين فى مكانهم الذى يستحقونه فى تاريخ هذا الفكر العربى الحديث، ثم هو ثالثاً: دعوة لأن نعيد تصحيح كثير من الأفكار والآراء الشائعة فى الفكر العربى، والتى اكتسبت بكثرة ترددها سمة المسلمات التى لا تقبل الطعن، أو النقض – بينما هى أبعد ما تكون عن الحقيقة.

ولكن الكتاب يحاول فى نفس الوقت أن يكشف عن الدور البارز الذى لعبته الصحافة العربية فى تنوير العقل العربى، فهى التى دعت إلى تجديد الفكر الإسلامى، وإلى إحياء الثقافة العربية، ومن ناحية أخرى فقد كان للصحافة العربية دوراً رئيسياً فى تعريف العقل العربى بالثقافة الغربية الحديثة بكل ما تحويه من علاقات اجتماعية وفلسفات، وعقائد، وأيديولوجيات سياسية، وأساليب فى الحكم. لذلك – لا نتجاوز الحقيقة – حين نطلق على عصر التنوير الذى شهدته الأمة العربية فى القرن التاسع عشر ومشارف القرن العشرين.. أنه عصر التنوير الصحفى.. تماماً كما أطلق أستاذنا الدكتور عبد اللطيف حمزة على المرحلة التاريخية التى أعقبت الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ حتى بداية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤، بالمرحلة الصحفية فى تاريخ الحركة الوطنية المصرية.

"فاروق أبو زيد"

الفصل الأول

عصر التنوير

تعتبر الفترة التى تبدأ مع غروب القرن الثامن عشر وشروق القنر العشرين هى "عصر التنوير العربى" تماماً كما كانت الفترة التى تبدأ بالقرن السابع عشر وتنتهى برحيل القرن الثامن عشر هى فترة (عصر التنوير الأوروبى The Age of Enlightennetnt.

وعصر التنوير العربى – ما يزال مفهوماً جديداً فى قاموس الثقافة العربية فلا يوجد أدنى اتفاق على العام الذى بدأ فيه هذا العصر.. ولا العام الذى انتهى إليه – كذلك فالمفهوم ما يزال يحتاج إلى تعريف محدد يبين محتواه ويوضح أبعاده التاريخية والفلسفية: ولعل ما يواجه المفكر العربى من صعوبة عندما يحاول أن يتصدى لوضع تعريف لمفهوم عصر التنوير العربى يذكرنا بنفس الصعوبات التى واجهها المفكر الأوروبى عندما بدأ يتصدى لتعريف عصر التنوير الأوروبى.. لذلك يصير ضروريا أن نقف قليلاً عند مفهوم عصر التنوير فى أوروبا لعل ذلك يعطينا مفاتيح لفهم عصر التنوير العربى.

ويمكن القول أن مفهوم "التنوير" يقصد به الإشارة إلى التطور فى المبادئ الذى صاحب القرن السابع عشر والثامن عشر فى انجلترا وفرنسا وألمانيا حيث وضعت الطبقة البورجوازية أسس حقها الكامل فى إدارة الدولة وقد أزاحت من طريقها جميع الحواجز التى كانت تعوق حرية الفرد، فلم يعد الامتياز مترتباً على المركز الاجتماعى ولم تعد الحقوق ترتبط بملكية الأرض وإنما حل العقد الاجتماعى محل المركز الاجتماعى كأساس قانونى للعلاقات فى المجتمع وحل مبدأ الشك محل اليقين الذى كان سائداً فى العصور الوسطى وتراجع مبدأ الحق الإلهى للملوك أمام مبدأ سيادة الشعب ولم تعد السلطة فى يد ملاك الأرض وإنما بدأت تتحول إلى أصحاب البنوك والتجار وأصحاب المصانع وصار العلم هو العامل المتحكم فى تشكيل أفكار الناس وحياتهم بدلا

من الكنيسة وصار العقل يزاحم الإيمان وترسخت فكرة المبادرة الفردية[١] وزالت فكرة توحيد العالم المسيحى بزعامتيه الزمنية والدينية وحلت محلها الدولة القومية الموحدة ذات السيادة[٢].

فالفكرة الأساسية وراء كل أهداف التنوير هى الاقتناع بأن العقل الإنسانى قادر بقوته الذاتية ودون الاستعانة بأية مساعدة من قوى وراء الطبيعة على إدراك النظام الذى يسير به الكون وأن تلك الطريقة الجديدة فى فهم العالم ستقوده إلى منهج جديد فى السيطرة على هذا الكون.. فالتنوير يسعى إلى الحصول على اعتراف عام بتطبيق ذلك المبدأ فى العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية وفى الأخلاق والفلسفة والدين والتاريخ والقانون والسياسة[٣].

---

(١) **Laski Hardold:** Democracy in Crisis, George Allen and Unwin, London, pp. 22-27.

Laski Hardold: The Rise of European Liberalism, Unwin Books, London, pp. 33-39.

(٢) د. بطرس بطرس غالى ود. محمود خيرى عيسى: المدخل فى علم السياسة، القاهرة، ص٦٨-٧٢.

Kohn Kansy The idea of Nationalism: MacMillan Company, U.S.A. 1958, Maciver R.M.: The Modern State, Unwin Books: London, pp. 72-78.

Smith D. Anthony, Theories of Nationalism, Herbert and Publishers, U.S.A. pp. 123-131.

(٣) تشارلز فرنكل: أزمة الإنسان الحديث، ترجمة نقولا زيادة، مكتبة الحياة، بيروت، ص ٣٦-٤٧.

Lncyclopedia American, American Corporation, U.S.A. vol. 12.

أما تاريخياً فيمكن القول أن جذور عصر التنوير ترجع إلى ما قبل القرنين السابع عشر والثامن عشر – فعصر التنوير لا يدين فقط لأفكار وفلسفات جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) ومونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٠)، وفولتير (١٧١٤-١٧٧٨) وهلنتياس (١٧١٠-١٧٧١) وهولباك (١٧٢٣-١٧٨٩) وجيرمي بنتام وجون ستيوارت مل (١٧٧٣-١٨٠٦) وآدم سمث وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) وتوماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) وجروشس (١٥٨٣-١٦٤٥) والتوسياس (١٥٥٧-١٦٣٨) ومارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) وكالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) وجان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦) وميكيافيللى (١٤٦٩-١٥٢٧).

ولكن عصر التنوير يدين أيضاً وبنفس القدر لفلاسفة وأدباء وفنانى عصر النهضة (Renaissance) وهى تلك الفترة التى تمتد من القرن الثالث عشر وحتى القرن السادس عشر والتى تميزت بانتشار فكرة النهضة كأداة للتحرر من أغلال القرون الوسطى وبداية لعصر جديد للفردية(٤). وقد بدأ ذلك العصر فى صورة (بعث) أو (أحياء) الثقافة اليونانية واللاتينية القديمة(٥). وذلك بعد أن فشل الفكر المدرسى doctores Ssholastiei.

وهو التفكير المبنى على المزج بين العقيدة المسيحية ومنطق أرسطو – من تلبية حاجات التطور الفكرى الجديد فى غرب أوروبا. وظهرت الحركة الإنسانية Humanism وأساسها إحياء الآداب اليونانية واللاتينية القديمة. وقد

---

(٤) Encyclopedia Britannica, Volume 1é, William Banton Publisher, London.

(٥) د. سعيد عاشور ود. محمد أنيس: تاريخ النهضات الأوروبية الحديثة، القاهرة، ص ١٥٦-١٧٩.

بدأت هذه الحركة فى المدن الإيطالية ثم انطلقت منها إلى بقية دول أوروبا وتتجسد هذه الحركة فى (بترارك) وملحمته الشعرية "أفريقية Africa" وهو أول من دعا لوحدة إيطاليا وهى الفكرة التى ترجمت بعد ذلك فى استخدام الأدباء الأوروبيين للغاتهم القومية حيث نرى دانتى اليجرى Dante Alighiere (١٢٦٥-١٣٢١) يستخدم اللغة الإيطالية فى كتابة "الكوميديا La Commedia" ثم انتقلت هذه الظاهرة بعد ذلك إلى بقية دول غرب أوروبا ففى اللغة الفرنسية نجد الشاعر "فيلون" (١٤٣٢-١٤٨١) وفى انجلترا "تشويسر Chaucer (١٣٤٠-١٤٠٠) الذى كتب "خطابات كانتربرى Canterbury tales وهى منبع الأدب الإنجليزى.

وعلى ضوء الفهم السابق لمفهوم.. "عصر التنوير الأوروبى" يمكننا أن نؤكد أن عصر التنوير العربى لم يسبقه "عصر نهضة عربى".. وإنما هو "عصر تنوير" و "عصر نهضة" فى نفس الوقت.. فقد تزاوجت وتزاملت معاً فكرة بعث وإحياء الأدب العربى القديم مع فكرة الانفتاح على الآداب الأوروبية الحديثة.

كذلك تزاملت وتزاوجت الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامى والعمل للوحدة الإسلامية أو ما سمى (الجامعة الإسلامية) مع الدعوة للفكر الليبرالى بما يمثله هذا الفكر من إيمان بالعقل وبتطبيقات العلم الحديث وبالفكر القومى والدولة العلمانية.. ولعل ذلك كان السبب فى خلق الأزدواجية التى ظل يعانى منها الفكر العربى حتى اليوم.

وعصر التنوير العربى يبدأ منذ حدث أول لقاء بين العقل العربى.. والعقل الأوروبى بمجئ حملة بونابرت إلى مصر - فعن طريق الاحتكاك

المباشر بين المصريين والفرنسيين.. تعرف العقل العربى على إنجازات عصر التنوير الأوروبى من خلال تطبيقات الحملة الفرنسية لأفكار الثورة الفرنسية فى مصر.. ذلك أن بونابرت لم يكتف بطرح فرضيات الفكر الليبرالى الأوروبى فى بياناته إلى الشعب المصرى وأحاديثه مع المشايخ وأعيان البلاد وهم الذين كانوا يشكلون (الإنتلجنسيا المصرية) فى ذلك الوقت.. وإنما تخطى ذلك، إلى محاولة بناء مجتمع جديد فى مصر يقوم على أساس فكرة السلطات الثلاث والفصل بينها للوصول إلى بناء الدولة العلمانية وقد تجسد ذلك فى تشكيل بونابرت للمجلس المخصوص (مجلس الوزراء)، والديوان العام (البرلمان المنتخب) فنقل بذلك أداة الحكم إلى أيدى المصريين بدلاً من المماليك والأتراك ووضع النواة الأولى للديموقراطية.

ولكن الأهم من ذلك أن الحملة الفرنسية ساعدت على ظهور كيان الدولة فى مصر وعملت على بعث الوطنية المصرية عندما أقامت حكومة مركزية قوية محل الحكومات المملوكية الصغيرة المتمتعة باستقلال حقيقى بعضها عن البعض الآخر داخل إطار من السيادة التركية الصورية.

لقد جاء بونابرت إلى مصر وهو يعد نفسه لمقام طويل ومصمماً فى نفس الوقت على أن يخلق فى مصر مجتمعاً تسوده شعارات الثورة الفرنسية.. يؤكد ذلك أنه كتب عقب وصوله إلى القاهرة قائمة بالأشياء التى رأى شحنها بالبحر من فرنسا ومن بينها فرقة من الممثلين وفرقة من راقصات الباليه وثلاثة أو أربعة على الأقل من ممثلى مسرح العرائس ونحو مائة امرأة فرنسية وزوجات جميع من يخدمون فى مصر وعشرون جراحاً وثلاثون صيدلياً وعشرة أطباء وعمال للمسابك وصناع ومقطرون للخمور ونحو خمسين بستانيا وعائلاتهم وبذور لمختلف أنواع الخضر. و ٣٠٠,٠٠٠ ذراع من القماش الأزرق

والأحمر وصابون وزيت[٦] وصحيح أنه لم يصل من ذلك كله شئ بسبب الحصار الإنجليزى للشواطئ المصرية. ولكن ذلك لا ينفى رغبة بونابرت فى نقل كل ما يمكن نقله من مظاهر الحضارة الأوروبية إلى مصر.. فقد أوصى – عند مغادرته مصر – كليبر بأن يجمع خمسمائة أو ستمائة من المماليك ومشايخ البلاد ثم يرسلهم إلى فرنسا ليقتبسوا عاداتها وأخلاقها وأفكارها، ولغتها.. ثم يعودوا إلى مصر لينشروا كل ذلك بين أهلهم.. كذلك فإن الحملة الفرنسية جاءت ومعها عدد كبير من العلماء والفنانين والمهندسين .. مما لا فائدة حقيقية منهم لحملة عسكرية.. وهذا كله يؤكد رغبة السياسة الفرنسية فى فرنسة مصر.. عن طريق نشر الأفكار الليبرالية بها.. ولم يكن هذا هدفاً فى حد ذاته.. وإنما كان وسيلة السياسة الفرنسية لجعل مصر مركزاً للإمبراطورية الفرنسية فى الشرق، وتعبيراً عن رغبة الرأسمالية الفرنسية فى السيطرة على أسواق الشرق والهند.

ولقد طرح بونابرت فى بيانه الأول[٧] إلى المصريين المبادئ الأساسية للفكرة الليبرالية.. فهو يخاطب المصريين باعتبارهم أمة متميزة ذات كيان خاص – ثم يتبع ذلك بتمجيد المصريين مستشهداً بحضارتهم القديمة مرجعاً انهيارها إلى مساوئ الحكم المملوكى – "وسابقاً كان فى الأراضى المصرية المدن العظيمة والخلجان الواسعة والمتجر المتكاثر.. وما أزال ذلك كله إلا الظلم والطمع من المماليك" ثم هو لا يكتفى بأن يخرج المماليك من زمرة الأمة المصرية.. بل يتعمد إهانتهم وتحقيرهم مميزاً المصريين عليهم: "هذه الزمرة من المماليك المجلوبين من بلاد الابازة والجراكسة يفسدون فى الإقليم الحسن

---

(٦) ح **كرستوفروهيرولد:** بونابرت فى مصر، ترجمة فؤاد أندراوس، دار الكاتب العربى، القاهرة، ص ١٩٠.

(٧) عبد الرحمن الجبرتى، ص ٢٤٥، ٢٤٧.

الأحسن الذى لا يوجد مثله فى كرة الأرض كلها" وكانت هذه أول إشارة لبعث القومية المصرية .. وهو البعث الذى تبلور فى فكرة الأمة المصرية التى يشير إليها البيان وفى دعوة مصر للمصريين فيما بعد(٨).

ويدعو البيان إلى الحرية والمساواة.. مجسداً بذلك فكرة الحق الطبيعى كما نادى بها فولتير وفلاسفة عصر التنوير.. فالبيان موجه من: "طرف الفرنساوية المبنى على أساس الحرية والتسوية" و "أن جميع الناس متساوون عند الله وأن الشئ الذى يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم وبين المماليك والعقل والفضائل تضارب فماذا يميزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شئ، أحسن ما فيها من الجوارى الحسان والخيل العتاق والمساكن المفرحة، ثم يهاجم البيان الإقطاع المملوكى المبنى على نظرية الحق الإلهى. وينسف نظام الالتزام واحتكار المماليك للأرض. "فإن كانت الأرض المصرية التزاما للمماليك فليرونا الحجة التى كتبها الله لهم".

وأخيراً بعد البيان المصريين بأن يسلمهم حكم بلادهم بعد أن يطهرها من المماليك: "من الآن فصاعداً لا ييأس أحد من أهالى مصر عن الدخول فى المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية.. فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور.. وبذلك يصلح حال الأمة كلها".

وصحيح أن بيان بونابرت الأول إلى المصريين كان يتضمن أجزاء كثيرة تنطوى تحت تعريف" الدعاية" بمفهومنا المعاصر.. بل أن هناك أجزاء منه أقرب إلى الدجل منها إلى الدعاية.. وهى الأجزاء التى تتعلق بادعاء

---

(٨) لويس عوض: الفكر المصرى الحديث، الجزء الأول، ص ١٣٣.

بونابرت إيمان الفرنسيين بالإسلام وصداقته للسلطان العثماني.. ولكن ذلك لا ينفي أن الأجزاء التي طرح فيها بونابرت فرضيات الفكر الليبرالي.. كان جاداً في محاولة تطبيقها.. فلعل بونابرت رأى – وهو ابن عصر التنوير الفرنسي – أن الإسلام دين أقرب إلى العقل.. وقد حافظ حتى آخر أيامه على اهتمام حي بالإسلام.. أضف إلى ذلك أنه بمهاجمته المماليك وبإظهار احترامه لرجال الفضل والعلم أي العلماء كان يرسم فعلاً السياسة التي كان ينوي اتباعها: وهي نقل السلطة المحلية من أمراء المماليك إلى العلماء.. زعماء مصر الشعبيين والطبقة الحاكمة الوليدة التي يمكن استبدال المماليك بها.. إلا أنه كان من المستبعد حتى لو استمرت إقامته في مصر مدة أطول أن ينجح في الحكم بالمشاركة مع العلماء لأنهم كانوا يعتقدون أن أي نفع يمكن جلبه لمصر لا يوازي كونه غير مسلم يحكم بلداً مسلماً بدون إرادة السلطان.. كما كان من المستبعد أيضاً أن تنطلي تأكيداته هذه على أحد من المسلمين، فالجبرتي نفسه يبدأ روايته للاحتلال الفرنسي بقوله: "أن هذا كان بدء (انعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وحصول التدمير وعموم الخراب، نعم لم يتردد الجبرتي في الاعتراف بفضل الفرنسيين في الأمور التي كان يستحسنها كالمعهد العلمي بصوره وخرائطه وكتبه ومجموعاته واختباراته العلمية.. وكالعلماء الفرنسيين وحرارة استقبالهم للزوار المسلمين الذين كانوا على رغبة خالصة في العلم.. إلا أنه كان يشعر دوما بالخطر على الدين والأخلاق الملازم لكل حكم غير مسلم. وهنا يذكر أن ابنة أكبر أعيان رجال الدين الشيخ البكري كانت تخالط الفرنسيين وتلبس لباس السيدة الفرنسية.. ولذلك أعدمت بعد عودة الأتراك(٩).

---

(٩) **Hourani, Albert**: Arabic Thought in Liberal Age, Oxford University Press, London, pp. 32-53.

ولقد زرعت البذور الأولى لعصر التنوير العربى فى زمن الحملة الفرنسية على مصر.. ولكن هذه البذور لم يقدر لها النمو إلا فى عصر محمد على.. فرغم كونه ظل أمياً حتى سن الأربعين إلا أنه كان يهتم بالفكر والثقافة والكتب.. وصحيح أن اهتمامه هذا لم يكن إلا بمقدار ما كانت تنفعه فى إتقان فن الحكم.. إلا أن الإنصاف يقتضينا الاعتراف بأن محمد على هو صاحب الفضل فى إدخال الأفكار الأوروبية الحديثة إلى مصر وذلك عن طريق إنشائه للمدارس المدنية وتنظيمه للبعثات العلمية إلى أوروبا. ولقد استعان محمد على فى بادئ الأمر بمدرسين من الطليان إذ كانت اللغة الطليانية لغة المشرق يومذاك.. وأول لغة أوروبية للتدريس.. إلا أن محمد على ما لبث أن استعاض عنها باللغة الفرنسية التى حملت معها أفكار فولتير وروسو ومونتسكيو فمنذ ١٨١٦ دخلت مؤلفاتهم مكتبة إحدى المدارس المصرية. وابتداء من عام ١٨٢٦ أخذت البعثات ترسل بانتظام إلى فرنسا فكان أعضاؤها يقرأون الكتب الفرنسية ويشاهدون الحياة الفرنسية. وكان معظم تلاميذ المدارس والبعثات الأولى من الأتراك وغير المصريين إلا أن العنصر المصرى ازداد فيما بعد وكان هو العنصر الذى تألفت منه الطبقة المثقفة الأولى لمصر الحديثة.. هذه الطبقة التى أخذت منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر تلعب دوراً بالغ التأثير فى شؤون البلاد – فكان أعضاؤها يترجمون وينشرون إلى جانب الكتب التقنية الصرف – كتباً أخرى وكانوا يتعاونون تعاوناً وثيقاً مع اتباع سان سيمون فى إعادة تنظيم المدارس وقد تخرج من بين صفوفهم أول المفكرين العرب العظام، رفاعة رافع الطهطاوى الذى قاد حركة التنوير الفكرى أثناء رئاسته لصحيفة "الوقائع المصرية" أول صحيفة عربية وصحيفة "روضة المدارس المصرية" وهى أول مجلة ثقافية عربية.. ثم من خلال إشرافه على مدرسة الألسن أول جامعة عربية عصرية فى التاريخ الحديث.

وقد تتلمذ على رفاعة الطهطاوى الجيل الأول من رواد عصر التنوير العربى أمثال: عبد الله أبو السعود، ومحمد عثمان جلال ومحمد أنسي ومحمد قدرى وميخائيل عبد السيد وصالح مجدى وعلى فهمى رفاعة وعلى مبارك وغيرهم وكثيرون ثم جاء بعدهم جيل ثان تتلمذ والتف حول السيد جمال الدين الأفغانى أمثال الشيخ محمد عبده وعبد الله النديم ويعقوب صنوع وحسن الشمسى وخليل غانم.

ورغم الاحتلال البريطانى لمصر فإن عملية التنوير لم تنتكس حيث ظهر جيل ثالث حفر طريقه رغم المصاعب والعراقيل التى وضعتها سلطات الاحتلال البريطانى من أمثال الشيخ على يوسف وأحمد لطفى السيد ومصطفى كامل ومحمد فريد وجدى وعبد العزيز جاويش وأحمد حلمى ومحمد عمر وقاسم أمين.

* * *

ولم يقتصر التنوير على مصر وحدها وإنما امتد ليشمل العديد من أقطار الوطن العربى. ففى الشام لعبت الإرساليات التبشيرية المسيحية الأوروبية دوراً كبيراً فى نقل الثقافة والحضارة الأوروبية المعاصرة إلى المنطقة العربية ولكنها من ناحية أخرى كانت صاحبة الفضل فى الدور المتميز الذى لعبه المسيحيون العرب فى الدعوة للفكرة القومية العربية ذلك أن الشوام حاولوا إحياء التراث العربى واللغة العربية وذلك فى مواجهة اللغة التركية – وفى مكتبات هذه الإرساليات أتيح للمسيحيين العرب فى الشام فرصة الإطلاع والتنقيب فى تاريخ العرب، وآدابهم ولغتهم.. وإليهم يرجع الفضل فى القول بأن للعرب حضارة قبل الإسلام ثم ازدهرت بعد الإسلام وأن المسيحيين لعبوا دوراً

خلاقاً فى بناء الحضارة العربية مثل المسلمين وأنه لا يمكن أن يكون الطابع العام للحضارة العربية دينيا[١٠]. وظهر من أبناء الشام عدد كبير من الكتاب والمفكرين والأدباء الذين لعبوا دوراً كبيراً فى حركة التنوير العربية أمثال أحمد فارس الشدياق وأديب إسحق وسليم النقاش وأمين شميل وشيلى شميل وسليم البستانى وبشاره وسليم تقلا وسليم عنحورى وعبد الرحمن الكواكبى والشيخ محمد رشيد رضا والأمير شكيب أرسلان واليازجى.

أما فى المغرب العربى فكان أبرز رواد عصر التنوير العربى "خير الدين التونسى" الذى يرجع إليه الفضل فى محاولة الاستفادة من إنجازات التقدم الأوروبى فى المغرب العربى.

* * *

إن ما أنجزه العقل العربى فى عصر التنوير لا يقل عما أنجزه العقل الأوروبى فى عصر التنوير..!

وإذا تذكرنا أن عصر التنوير الأوروبى استغرق ما يزيد عن قرنين من الزمان، القرن السابع عشر والثامن عشر بينما عصر التنوير العربى لم يستكمل قرناً واحداً، معنى ذلك نظرياً، إن العرب فى بداية القرن الواحد والعشرين يفترض أن يكونوا فى وضع أوروبا على مشارف القرن التاسع عشر.

لقد انتهى عصر التنوير العربى تقريبا بإعلان الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وحتى ذلك الوقت كان العقل العربى قد حقق خلال التنوير الإنجازات التالية:

---

(١٠) محمد أنيس: الدولة العثمانية والشرق العربى، ص ٢٢٤.

أولا: صياغة نسق خاص متميز من "الليبرالية العربية" فلم يكتف العقل العربى بأن يردد أو يبشر بالفرضيات الليبرالية كما طرحها عصر التنوير الأوروبى، وإنما أخذ يبحث فى التراث العربى والإسلامى عن أصول لهذه الأفكار ليسقى بها البذور الأوروبية، فنمت على الأرض العربية، ليبرالية (مهجنة) تحمل بصمات الفكر العربى والإسلامى وفى نفس الوقت لا تخفى (ملامح) من منابعها الأوروبية.

لقد تمكن العقل العربى مثلاً من أن يزاوج بين الشورى فى التراث العربى والإسلامى وبين الديموقراطية البرلمانية كما هى فى الليبرالية الأوروبية، وهكذا فى أكثر المجالات الأخرى.

ولقد كان أبرز ما تميزت به الليبرالية العربية تأكيدها على أن المصدر الأكبر للتخلف السياسى والظلم الاجتماعى هو فى احتكار السلطة فى يد جماعة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو دينية، وأنه لا سبيل لتوسيع المجال الذى يعمل ويتحرك فيه الناس أحراراً إلا بانتشار السلطة وتوزيعها، ولعل ذلك هو السبب الذى جعل الليبرالية العربية تركز على أهمية الحياة الحزبية وعلى التمسك باستقلال السلطات الثلاث عن بعضها البعض.

ثانيا: التبشير بالعقلانية وجعلها تياراً فكرياً يجعل للعقل فى الحياة العربية الأولوية فى الوصول إلى المعرفة، وقد فتح هذا التيار أبواب المجتمع العربى أمام مفاهيم جديدة رفضت مدلول النظام القائم المتصف بالثبات والجمود وانتقدت الأوضاع القائمة باعتبارها مناقضة للفهم الإنسانى الصحيح وأكدت على ضرورة تحويل المجتمع العربى على نحو يتقبله العقل.

لقد أشاعت العقلانية – على الأقل بين المثقفين العرب – أن المجتمع تحكمه قوانين ضرورية تحتم عليه أن يسير فى طريق التقدم وأن هذه القوانين

تتحقق بالجهد والإرادة الإنسانية. لذلك تميز رواد الفكر فى هذا العصر بأنهم لم يقفوا أمام حدود الوعى بضرورة تقدم المجتمع العربى وإنما اشتركوا بالفعل فى النضال من أجل دفعه إلى الأمام.

وأخيراً فلقد تمكنت العقلانية من أن تجعل العقل العربى يتخلص من الاعتماد على "النقل" و "النصوص" و "الملخصات" و "المتون" تلك الظواهر التى سيطرت على العقل العربى طوال عدة قرون ماضية بحيث أوقفت العقل العربى عن التفكير وجعلته مجرد عقل "مقلد" يكرر ما يحفظه دون أن يضيف إليه شيئاً جديداً.. فجاءت العقلانية لتضع يد المثقف العربى على المنهج العلمى فى البحث – فلم يعد.. ينقل أو .. يحفظ "وإنما صار.. يحلل.. ويركب.. ويستنبط" وصولاً إلى الحقيقة العلمية.

ثالثا: نجح عصر التنوير العربى فى أن يطرح على العقل العربى مفهوم (القومية) بما تعنيه من الفصل بين الدين والدولة سواء كان ذلك فيما تحقق من فصل الخلافة كمنصب دينى عن الخلافة كمنصب سياسى. ولقد أدت القومية فيما أدت إليه من نتائج فى المجتمع العربى إلى نمو الشعور القومى وأدراك الشعب العربى إلى حقيقة كونه أمة واحدة يملك اللغة المشتركة والتاريخ المشترك والتراث النفسى المشترك والأرض الواحدة والمصالح الاقتصادية المشتركة.. وأدرك العرب لأول مرة منذ الفتح الإسلامى أنهم ينتمون إلى قومية واحدة تفصلهم عن أخوتهم فى الدين وأن الاشتراك فى الدين لا يعنى الانتماء إلى قومية واحدة.

وهكذا أدرك العرب أنهم أمة أخرى تختلف عن الأمة التركية التى تحتل الأرض العربية تحت ستار الخلافة الإسلامية. وكان هذا الوعى القومى البذرة الأولى التى أدت فى نهاية عصر التنوير إلى سقوط الخلافة فى تركيا ونهاية الدولة العثمانية.

رابعا: وقد نجح عصر التنوير فى إقامة بناء ثقافى جديد يقوم على اعتبار الثقافة نظرة عامة إلى الوجود والحياة والإنسان، وقد تتجسد فى عقيدة أو مذهب سياسى أو أثر فنى، وهى بناء قومى للمجتمع يحتوى داخله الدين والفن والتشريع والفلسفة. ونظام للقيم العامة السائدة فى المجتمع، وقد أمكن على ضوء هذا البناء الثقافى الجديد إعادة بناء التعليم والأسرة، وصياغة فن وأدب جديدين بل وأعيد النظر فى التراث الثقافى العربى والإسلامى بمنهج علمى حديث قلب كثيراً من الحقائق، والمسلمات التى كانت تسود عصور ما قبل التنوير.

خامسا: وأخيراً فقد كان عصر التنوير تمهيداً وفى نفس الوقت جزءاً من ثورة اجتماعية كبرى فى المجتمع العربى تعدت آثارها الحياة الثقافية العربية إلى حياة المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والطبقية فقد هيأت السبل لإزاحة المجتمع الإقطاعى القديم ولبناء المجتمع البورجوازى الجديد وعدلت الكثير من أشكال الدولة بحيث أضعفت قبضة أنظمة الحكم الاستبدادية.

* * *

وباختصار.. فإن عصر التنوير العربى كان بمثابة مرحلة انتقال ما بين عرب القرن الثامن عشر وما قبله. وبين عرب القرن العشرين بما يمثله كل منهما من علاقات اجتماعية، وفلسفات، وعقائد، وأيديولوجيات سياسية، ونظام للقيم، وأسلوب للحكم.

الفصل الثانى

المنهج العلمى فى كتابة السيرة النبوية

رغم كثرة الكتابات التى وضعت فى السيرة النبوية الشريفة، إلا أن سلسلة المقالات التى كتبها رفاعة رافع الطهطاوى فى صحيفة روضة المدارس المصرية بعنوان "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" تحتل مكاناً فريداً بين هذه المؤلفات وتعود هذه المكانة إلى مجموعة من الأسباب الهامة:

وأول هذه الأسباب:

إن كاتب المقالات هو رفاعة رافع الطهطاوى رائد الفكر العربى والإسلامى الحديث.. والرجل الذى قدر له أن يبذر بذور النهضة الفكرية ويخرج مصر والعالم العربى من ظلمات العصور الوسطى[1].

ولقد ولد رفاعة رافع الطهطاوى فى عام ١٨٠١ بمدينة طهطا فى صعيد مصر من أسرة تنتسب إلى جعفر الصادق ابن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن "البضعة الطاهرة فاطمة الزهراء بنت رسول الله سيدنا المصطفى صلى الله عليه وسلم"[2].

ولما بلغ السادسة عشرة جاء إلى القاهرة ليدرس فى الأزهر اقتداء بأخواله العلماء الشيخ فراج الأنصارى، والشيخ أبى الحسن الأنصارى، والشيخ محمد الأنصارى وهم الذين تولوا تربيته فى طهطا بعد وفاة والده.. وكان ذلك فى عام ١٨١٧م..، وفى الأزهر تتلمذ الطهطاوى على يد الشيخ حسن العطار الذى امتاز من بين أساتذة ذلك العهد بعقلية تقدمية تستطلع الحديث وتؤمن بالتطور.. لذلك أصبح العلم لديه معرفة توسع الفكر، ولا يكتفى بالاستظهار

---

(١) رفاعة رافع الطهطاوى، تخليص الأبريز فى تلخيص باريز تقديم د. مهدى علام وأنور لوقا، وأحمد بدوى، طبعة وزارة الثقافة، القاهرة ١٩٥٨، ص ٣.

(٢) على مبارك، الخطط التوفيقية، الجزء ١٣، ص ٤ث.

والاجترار، والتكرار، فقد احتل التفكير فى تدريسه محل الحفظ، واحتلت الحركة فى حياته مكان الجمود، وأحس بضرورة تجديد الحياة العقلية فى مصر[3].

ولقد مكث الطهطاوى فى الجامع الأزهر طالباً نحو خمس سنوات من عام ١٨١٧ حتى عام ١٨٢٢.. وعمل بعد تخرجه مدرساً فى الأزهر.. ثم واعظاً وإماماً فى الجيش.. وفى ربيع عام ١٨٢٦ انتهز محمد على باشا حاكم مصر فى ذلك الوقت فرصة مرور السفينة الحربية الفرنسية لاترويت La Truite فكلف قبطانها روبيرد Robillar أن يحمل معه إلى مرسيليا أربعين شاباً ليدرسوا فى باريس.. فأشار الشيخ حسن العطار على محمد على أن يضيف إلى الطلبة إماماً يسهر على شؤون دينهم فى تلك البلاد البعيدة. فلم يستطع محمد على أن يرفض هذا الاقتراح، ورشح حسن العطار تلميذه رفاعة إماماً للبعثة[4].. وفى باريس لم يكن مطلوباً من إمام البعثة أن يتعلم علوم الفرنسيين وأنظمتهم بل يكفيه أن يؤدى وظيفة الإمامة لأعضاء البعثة وما إليها من الوعظ والإرشاد[5].. ولكن الطهطاوى أقبل على الدراسة بجهد وشغف فاق به زملاءه من طلاب البعثة الذين ذهبوا فى الأصل للدراسة.. وقد وصل به الأمر أن اتخذ له معلماً خاصاً يعلمه الفرنسية على نفقته[6].. ولقد لفت ذلك انتباه "جومار Jomard" مدير البعثة فجعله موضع عنايته، وكان جومار مهندساً جغرافيا من علماء الحملة الفرنسية الذين أصطحبهم بونابرت إلى مصر.. وهو الذى أشرف على نشر الكتاب الضخم الذى ضم دراسات علماء الحملة باسم

(٣) رفاعة الطهطاوى، تلخيص الأبريز، ص ٤.
(٤) المصدر السابق، ص ٤، ٥.
(٥) عبد الرحمن الرافعى، عصر محمد على، ص ٣٨٦.
(٦) على مبارك، الخطط التوفيقية، الجزء ١٣، ص ٥٤.

"وصف مصر Description de l'Egypt" وقضى الطهطاوى فى باريس خمس سنوات (١٨٢٦-١٨٣١) عاد بعدها إلى مصر لينشر أول مؤلفاته تخليص الأبريز فى تلخيص باريز.. وفى مصر تقلد الطهطاوى العديد من المناصب فعمل مدرساً للترجمة بمدرسة الطب.. فمدرساً للترجمة أيضاً بمدرسة المدفعية. فمؤسساً وناظراً لمدرسة الألسن التى غدت بفضله أشبه ما تكون بجامعة تضم كليات الآداب والحقوق والتجارة(٧).. وعمل أيضاً مشرفاً على قلم الترجمة الذى الحق بعد ذلك بمدرسة الألسن ثم صار ناظراً للمدرسة الحربية بالقلعة، فناظراً لقلم الترجمة بديوان المدارس فعضوا بقومسيون ديوان المعارف الذى كان يوجه سياسة التعليم فى مصر.

وكان الطهطاوى أيضاً هو رائد الصحافة المصرية والعربية، فقد تولى رئاسة تحرير صحيفة "الوقائع المصرية" عام ١٨٤٢ وحولها من مجرد نشرة رسمية إلى صحيفة استكملت كل مواصفات الصحيفة الحديثة (٨). كذلك تولى الطهطاوى رئاسة تحرير مجلة "روضة المدارس المصرية".. وهى أول مجلة ثقافية فى مصر والعالم العربى(٩). وقد ظهر أول عدد منها فى عام ١٨٧٠، وفيها نشر مقالات نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز على إعداد متفرقة.

---

(٧) د. حسين فوزى النجار، رفاعة الطهطاوى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ص ١٠٤.

(٨) د. عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة، ص ١٠٨-١٢٩.

وفيليب دى طرازى، تاريخ الصحافة العربية، الجزء الأول، بيروت، المطبعة الأدبية، ١٩١٣، ص ٤٩.

(٩) د. عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية، ص ١٣٠-١٤٠.

د. إبراهيم عبده، تطور الصحافة المصرية: الطبعة الأولى، مطبعة التوكل، القاهرة.

وللطهطاوى كثير من المؤلفات والمترجمات منها "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز ومناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية، والمرشد الأمين للبنات والبنين وأنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر، وتوفيق بن اسماعيل، والبدع المتقررة فى الشيع المتبربرة". وله العديد من المؤلفات فى الإسلاميات غير نهاية الإيجاز منها مثلاً فى إسمه تعالى المصور وإتصافه به حقيقة، وأنصاف غيره به مجاز.. وبقاء حسن الذكر باستخدام الفكر.. والقول السديد فى الاجتهاد والتجديد.

وثانى هذه الأسباب:

إن هذه المقالات كانت ثمرة للتزاوج بين الحضارة الأوروبية وانجازاتها العلمية والفكرية الحديثة، وبين العقل العربى المسلح بالتراث الإسلامى.. فقد كانت مقالات نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز.. أول دراسة وضعت فى السيرة النبوية فى العصر الحديث.. فقد انقطع المؤرخون عن كتابة السيرة على كثرة ما كتب فيها من قبل نيفا وأربعة قرون.. وكان كتاب "أمتاع الأسماع بما للرسول من خوله وحفدة ومتاع، للمؤرخ المصرى تقى الدين المقريزى فى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى آخر ما كتب فيها.. ثم جاء رفاعة الطهطاوى فكتب هذه السيرة الجديدة فصارت من بعده تقليداً راسخاً من تقاليدنا الفكرية يؤديها كل كاتب عربى كبير.. ولذلك لم يطرق مؤرخ من بعده ميدانها حتى كتب الدكتور محمد حسين هيكل "حياة محمد". فى عام ١٩٣٥.. وكتب الدكتور طه حسين على هامش السيرة.. وكتب العقاد عبقرية محمد.. وبذلك كان نهاية الإيجاز فتحاً جديداً فى تاريخ السيرة. وفى كتابة التاريخ الإسلامى على نمط حديث[١٠].

---

(١٠) د. حسين فوزى النجار، رفاعة الطهطاوى، ص ١٤٢-١٤٣.

ومما مكن الطهطاوى من كتابة هذا النمط العلمى الحديث للسيرة النبوية أن الأقدار هيأته ليكون همزة الوصل بين ثقافة الغرب وعقلية الشرق.. فقد أدرك الطهطاوى بسفره إلى باريس. وبما ترجمه من الكتب والمؤلفات الغربية "ما ارتفع به الغرب فى سائر البلدان فى ذلك الوقت فأخذ يحدث ديار الإسلام على البحث فى العلوم البرانية والفنون والصنائع فإن كمال ذلك ببلاد الأفرنج أمر ثابت شائع.. والحق أحق أن يتبع، ولكن إعجابه بتقدم الغرب لم ينتقص من إيمانه بحضارة الشرق وثقافته وتراثه.. فهو لم يرث من إطلاعه على الثقافة الأوروبية شعوراً بالنقص يحمله على التنكر لمثله وتقاليده وأهله، ولا شعوراً بالاستعلاء يدفعه إلى العزلة والانطواء، والانفصال عن المجتمع الذى نشأ فيه.. فقد كان يرى أن البلاد الإفرنجية بلغت أقصى مراتب البراعة فى العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها فى حين أن "البلاد الإسلامية قد برعت فى العلوم الشرعية والعمل بها. والعلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها.. لذلك فهو يعترف بأن الشعوب الإسلامية فى حاجة إلى كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه.. ولكنه فى نفس الوقت يؤكد أن الإفرنج أنفسهم لا ينكرون أننا معشر العرب والمسلمين "كنا أساتذتهم فى سائر العلوم.. وبتقدمنا عليهم.. والفضل للمتقدم".. كذلك فهو لا ينسى أن يقرر أن هذه العلوم الجديدة التى تنفرد بها أوروبا ليست سوى علوم إسلامية نقلها الغرب عنا:

"هذه العلوم الحكمية العملية التى يظهر الآن أنها أجنبية هى علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية" بهذا الوعى والإدراك لحقيقة الحضارة الغربية والتقدم الأوروبى الحديث باعتبار أنها قامت فى الأساس على الحضارة والتقدم العربى.. لم يجد الطهطاوى أية صعوبة فى أن

يلائم بين تقاليده الإسلامية وما سلم من تقاليد الغرب وعلمه.. لذلك كان الطهطاوى هو أول من جمع بين نسبة الأزهر الحقيقية، واكتساب العلوم الأجنبية اللتين بانضمامهما إلى بعضهما صار هذا الشريف الجليل نافعاً لأوطانه، رافعاً ألوية العلم فى زمانه[11].

وثالث هذه الأسباب:

أن مقالات نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز.. أول مؤلف عربى فى السيرة يضع من بين أهدافه الرد على الصورة المشوهة التى رسمها الكتاب الغربيون الذين كتبوا عن الإسلام.

فقد أطلع الطهطاوى بحكم سفره إلى باريس ومعرفته للغة الفرنسية.. وسعة إطلاعه على المؤلفات الأوروبية على الكثير من هذه الكتابات التى تعرضت للإسلام ولنبيه بغير الحق، وعلى سبيل المثال فقد قرأ الطهطاوى وهو فى باريس ضمن ما قرأ للفيلسوف (فولتير) مسرحية (محمد) التى امتلأت بالهجوم على الإسلام وعلى الرسول (ﷺ) وصحابته. ومهما قيل عن أن فولتير كان يستخدم (الإسلام) ستاراً لا يقصد من ورائه سوى مهاجمة البابا، ورجال الكنيسة الكاثوليكية فى ذلك الوقت.. فإن ذلك لا ينفى تشويه فولتير لحقيقة الإسلام ونبيه.

كذلك فقد قرأ الطهطاوى من بين ما قرأ من مؤلفات الفيلسوف الفرنسى (مونتشكيو) مؤلفه الضخم (روح الشرائع).. ورغم إعجاب الطهطاوى بمونتسكيو لدرجة أنه أطلق عليه (ابن خلدون الأفرنج) إلا أنه رفض ما كتبه مونتسكيو فى كتابه (روح الشرائع) حيث ادعى أن الإستبداد صفة ملازمة الدين

---

(١١) صالح مجدى: حلية الزمن فى مناقب خادم الوطن، ص ٢٧.

الإسلامى.. فهو يقول أن الحكومة المستبدة أكثر ملاءمة للإسلام.. وأن الإسلام الذى لا يتكلم بغير السيف يؤثر فى الناس بروح الهدم التى أقامته(١٢).

وكان الطهطاوى قد تصدى للرد على مونتسكيو فى عام ١٨٤٢ فى إحدى إفتتاحياته لصحيفة الوقائع المصرية التى كان يتولىٰ رئاسة تحريرها فى ذلك الوقت، حيث يذكر أن "الإفرنج وبالذات فيلسوفهم مونتسكيو يعدون الحكومات الإسلامية من قبل المطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم.. فإن الحاكم الإسلامى لا يخرج أصلاً عن الأحكام الشرعية التى هى أساس للقوانين السياسية، ولاتساع الشريعة المحمدية، وتشعب ما يتفرع عن أصولها ظن من لا معرفة له أن ما يفعله حكام الإسلام لا وجه له فى الشرع.. وقل أن يقدم ملك إسلامى على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله"(١٣).

ومن يتصفح مقالات "نهاية الإيجاز" يجد بين دفتيها ردوداً كثيرة.. وإن كانت غير مباشرة على العديد من المؤلفات الأوروبية التى كانت قد ظهرت حتى ذلك الوقت، وهو يرد عليها بالمنطق الذى يفهمه الأوروبيون.. أى الحجة فى مواجهة الحجة.. وهو فى ذلك كله يحرص على أن يخاطب عقل القارئ مستهدفاً الوصول به إلى درجة الإقناع العقلى الخالص بكل ما يطرحه من حقائق وآراء.

وتصل بنا الحقيقة السابقة إلى السبب الرابع والأخير لأهمية مقالات "نهاية الإيجاز" من بين ما كتب فى السيرة النبوية.. وهو نوعية المنهج الذى

---

(١٢) مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، الجزء الثانى، دار المعارف القاهرة ١٩٥٤، ص ١٧٨-١٨١.

(١٣) صحيفة الوقائع المصرية، العدد ٦٣٣ مقال بعنوان (تمهيد) غرة ربيع آخر سنة ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م).

استخـدمه الطهطـاوى فـى طـرح القضــايا ومناقشـتها، وفـى سـرد الحقـائق وتحليلها.

فقد طرق الطهطاوى فى هذه المقالات المجهولـة آفاقاً جديدة لم يطرقها من سبقه ممن تصدوا للكتابة فى السيرة النبويـة.. إذ لـم تـزد غالبيـة كتب السيرة التـى ظهـرت قبـل كتـاب "نهايـة الإيجـاز" عـن مجـرد سـرد تـاريخى للوقـائع والأحداث.

أما الطهطـاوى فقد انفرد من بين كتـاب السيرة باستحداث ثلاثـة منـاهج للبحث.. فقد استخدم المنهج العقلى فى تحليل وقـائع السيرة وأحداثها بحيث قدم لنا السيرة النبوية من خلال المعرفة العقلية.. فهو لا يقصر المعرفة العقليـة علـى الوقائع المادية وحدها، وإنمـا يمدها أيضـاً إلـى مجـالات العقيدة والإيمـان.. فهو يحلـل الخـوارق والمعجـزات التـى أتـى بهـا الرسـول (ﷺ) ويخضـعها للتحليل العقلى فيؤكدها ويثبتها.. فيصير التسليم بها ليس مجرد تسليم وجدانى قـائم علـى الإيمان وحده وإنما تسليم عقلى مبنى على الاقتناع أيضاً.

أن أهمية استخدام الطهطـاوى لهذا المنهج فى مقالاتـه أنـه كـان يحيـى بـه التراث العقلى فى الثقافة العربية الإسلامية بعد أن طمس هذا التراث لعدة قـرون سابقة.. وهى قرون الانحطـاط العربيـة.. ففـى عصـر ازدهـار الحضـارة العربيـة كـان علمـاء الإسـلام يقولـون بسـلطان العقـل، وكـانوا إذا تحـاكموا فـإلى سـلطان العقل، وإذا حاجوا فيحكم العقل.. وإذا تعارض دليل النقل، ودليل العقل لوجدوا تأويل دليل النقل بمـا يوافق عليـه العقل أو عملـوا بـدليل العقـل، وإذا تعـارض حديث مع العقل اعتبروا الحديث مزورا وغير صـحيح(١٤).

---

(١٤) قدرى حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت، ص ١٢.

وقد كان الطهطاوى من الذين يعتقدون أن القرآن والأحاديث قد حثت المسلمين على الاجتهاد فى المسائل الشرعية.. فالإسلام فى رأيه يجمع بين الدين والشريعة..

أما الدين فقد استوفاه الله فى كتابه. وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ثم تحول للنظر الاجتهادى تفصيلها.. وقد وضع الطهطاوى كتاباً صغيراً سماه "بقاء حسن الذكر باستخدام الفكر" أكد فيه "أن بقاء الذكر بفضل العلم من أشرف الكمالات والجامع لفضيلتى المعقول والمنقول أفضل من المنفرد بواحدة منهما، والمنفرد بواحدة منهما الكامل فيها خير من غير الكامل فيهما قال العلماء الماضون لا أضل من نصف أصولى ولا الحن من نصف نحوى ولا أجهل من نصف فقيه ولا أقتل من نصف طبيب ولا أهذى من نصف معقولى.. فالأول يفسد الأديان، والثانى يفسد اللسان، والثالث يفسد الأحكام الفرعية.. والرابع يفسد الأبدان والخامس يفسد الأصول الشرعية، فإن كثيراً ممن ينتسب إلى المعقولات عارض كثيراً من الكتاب والسنة، وأنكر ما وردت به الشرائع.. وذلك لكلال ذهنه ووقوف فهمه لما تمكن منه النظر فى علم المعقولات التى أتقنها لاحقها فاختلطت عليه الأمور والتبست، وعلى هذا الوصف كان فلاسفة الحكماء، وغالب أهل المنطق.. وذلك لأنهم لما لم يتقنوا المعقول كل الإتقان، خاضوا فى الشرائع والأديان بالقول أنها تخالف القواعد العقلية فلم يسعهم إلا ردها أو تحريفها لتوافق المعقول بزعمهم ولو أتقنوا المعقول لعلموا أن الشرع لم يرد بما يخالف العقل البتة فكانوا يطبقون الأحاديث على المعقولات[١٥].

---

(١٥) رفاعة رافع الطهطاوى: بقاء حسن الذكر باستخدام الفكر، صحيفة روضة المدارس المصرية، العدد الثالث، السنة الأولى، ١٨٧٠.

وفى كتاب آخر للطهطاوى باسم "القول السديد فى الاجتهاد والتجديد" نراه يؤكد أن "الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها"[١٦].. وهو يرى أن المجدد للدين قد يكون من المجتهدين أو المقلدين بناء على أن التجديد للدين هو التقرير والتأييد للدين وليس مقصوراً على الاجتهاد والظاهر أنه يعم حملة العلم من كل طائفة وكل صنف من أصناف العلماء محدثين وفقهاء ولغويين".

ونميل إلى الاعتقاد بأن الطهطاوى كان يكتب الإسلاميات وبالذات "نهاية الإيجاز" وفى ذهنه أنه هو ذلك الرجل الذى هيأته الأقدار ليأتى على رأس القرن التاسع عشر ليجدد للأمة العربية والمسلمين أمر دينهم.. وهو إذا لم يكن يعتقد هذا الاعتقاد ونحن نرى أنه كان بالفعل هو ذلك المجدد للدين الإسلامى والثقافة العربية لا فى القرن التاسع عشر وحده.. بل فى تاريخ العرب الحديث كله، فما يعيشه العالم العربى اليوم من تقدم فى مختلف مجالات الحياة، قد بذر الطهطاوى بذرته الأولى، ونحن اليوم نجنى ثمرة هذه البذور.

أما المنهج الثانى الذى ينفرد به الطهطاوى فى مقالات "نهاية الإيجاز" فهو استخدام (المنهج الاجتماعى) فى تحليل وقائع السيرة وأحداثها.. فهو لم يكتف بسرد أحداث السيرة سرداً تاريخياً مجرداً وإنما مهد لذلك بدراسة الواقع الاجتماعى والاقتصادى الذى كان قائماً فى شبه الجزيرة العربية قبل ظهور الدعوة الإسلامية ثم بعد ظهورها.. بل لقد انفرد الطهطاوى دون غيره من كتاب السيرة بالتاريخ للحكومة الإسلامية على عهد الرسول (ﷺ) حيث رأى فى أعماله (ﷺ) ما وضع نواة للنظام الإسلامى فى الحكم والإدارة والتشريع.

---

(١٦) رفاعة رافع الطهطاوى، القول السديد فى الاجتهاد والتجديد، صحيفة روضة المدارس المصرية، العدد السادس، السنة الأولى، ١٨٧٠.

ولكن المقالات لا تخلو من أجزاء كثيرة يستخدم فيها الطهطاوى منهجاً آخر مختلفاً عن المنهجين السابقين وهذا المنهج الثالث يقوم على التسليم المطلق بكل ما يتعلق بالرسالة السماوية.. أى ذلك الجزء المتعلق بالعقيدة الإسلامية فالطهطاوى يعتقد أن الإيمان اقتناع وجدانى ليس شرطاً أن يكون وليد النظر العقلى أو التأمل الفكرى. وإنما هو إيمان يملأ القلب والوجدان.. فالعقل البشرى محدود القدرة لا يستطيع أن يحيط بكل أسرار الوجود وحقائقه فى حين أن القلب والوجدان يمكن أن يدرك كثيراً من هذه الحقائق والأسرار.. فالإيمان يقع فى هذه المنطقة.. منطقة القلب والوجدان، وعندئذ تكتشف أصالة الطهطاوى ومعاصرته فى نفس الوقت.. وذلك فى مزجه الخلاق وملاءمته بين العقل والقلب بين الإيمان والاقتناع.. وهو بذلك يكشف عن جوهر الثقافة العربية وعن عبقرية العقل العربى.. هذا العقل الذى استطاع أن يجمع بين المعرفة الوجدانية وبين المعرفة العقلية أو بين المادة والروح.. فالطهطاوى فى نهاية الإيجاز يتناول السيرة النبوية بعقله أحياناً.. وأحياناً أخرى يتناولها بقلبه، ولكنه فى الحالتين وصل بالقارئ إلى درجة الإقتناع الكامل بعظمة هذه السيرة العطرة.

إن مقالات نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز هى الجزء الثانى من مجلد ضخم أراد به الطهطاوى أن يؤرخ لمصر منذ عصورها القديمة حتى عصر الخديوى إسماعيل وكان الكتاب الأول من هذا المجلد باسم "أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوفيق بن إسماعيل.. وفيه استوعب الطهطاوى تاريخ مصر القديم منذ عصر الفراعنة حتى الفتح العربى.. ولقد رأى الطهطاوى قبل أن يمضى فى كتابة تاريخ مصر الإسلامية بأن يؤرخ لصاحب الدعوة الإسلامية (ﷺ) نكتب "نهاية الإيجاز" فى سيرة ساكن الحجاز.. وهو بشرح ذلك فى مقدمة نهاية الإيجاز فيقول:

"أما بعد.. فلما صار الشراع فى الجزء الثانى فى أخبار مصر وتوفيق بن إسماعيل عن إلى أنه لا غنى عن تتويجه بالسيرة النبوية.. فانتقيت ذلك من صحيح كتبه المصطفوية فجأت بحمده تعالى جيدة الأسلوب تنفع أهل الوطن.." ثم يبين سر حماسه لكتابة هذه السيرة النبوية الشريفة فيقول:

وأيضاً كيف تخلو التواريخ الإسلامية المنيرة من السيرة الفاخرة لسيد الدنيا والآخرة وكيف لا يقف اللبيب عاملا عينه ولا يقدح الأديب فى فنها ذهنه مع أن المؤرخين فى كل وقت يتنافسون فيها ويتسابقون إليها ويرددونها بألسنتهم ويدونونها فى كتبهم ويحملها متقدمهم إلى متأخرهم ويدرسونها فى المساجد ويتذاكرونها فى المشاهد ولا عجب من محب يروى مآثر حبيبه ولا من صب يتحف معشوقه بغزله ونسيبه.

ولقد بدأ نشر مقالات "نهاية الإيجاز" فى مجلة روضة المدارس المصرية فى سنتها الثالثة فى فصول متتابعة كملاحق للمجلة ابتداء من سنتها الثالثة، ويفسر الطهطاوى السبب فى نشر المقالات بهذا الشكل.. أى كفصول فى روضة المدارس فيذكر "أن الجزء الأول يقصد أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوفيق بن إسماعيل – طبع بالمطبعة الكبرى، فقد بادر سعادة أفندم على باشا مبارك الغارس للنفائس بأفراد هذه السيرة تعجيلاً للفائدة بطبعها فى روضة المدارس وهذا لا يمنع من طبع الجزء الثانى بالمطبعة العامرة عند تمامه ليكون صنو الأول فى حسن نظامه.

ولكن رفاعة الطهطاوى توفى قبل أن يتم نشر المقالات كاملة فى روضة المدارس وترك مسوداتها لإبنه على فهمى رفاعة الذى قام على هذه المسودات يعيد قراءتها حتى أنجز نشرها كاملة فى روضة المدارس وكان ذلك فى سنتها الخامسة أى بعد وفاة الطهطاوى بعامين كاملين.

ولعل إدراك الطهطاوى أنه يكتب فى موضوع سبقه فى الكتابة فيه الكثيرون.. لذلك نراه لا يركز على الأحداث والتواريخ بقدر ما كان يبحث حول دلالات وأبعاد هذه الأحداث فهو عندما يتعرض لمولد الرسول (ﷺ) إذا بنا نراه يناقش عيسى (عليه السلام) فى قوله ومبشراً برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد.. فيؤكد الطهطاوى أن الرسول (ﷺ) سمى فى بشارة عيسى باسم أحمد مع أن إسمه الذى سماه به جده عبد المطلب محمد رجاء أن يحمد فى السموات والأرض، وقد حقق الله رجاءه كما سبق فى علمه لأن أحمد فى الحقيقة أبلغ من محمد، كما أن أحمر وأصفر أبلغ من محمر ومصفر.. قال (ﷺ).. لى خمسة أسماء أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحى الذى يمحو الله بى الكفر، وأنا الحاشر الذى يحشر الناس على قدمى، وأنا العاقب الذى ليس بعدى نبى.

وفى المقال الذى خصصه الطهطاوى للحديث عن "الإسراء والمعراج" نراه لا يكتفى بسرد القصة، ولا بالآراء المختلفة حولها، وإنما يحلل هذه الآراء مفنداً ما لا يقبله منها ثم يعلن رأيه واضحاً صريحاً فهو يقول:

"وقد اختلفت الناس فى كيفية الإسراء. فالأكثرون من طوائف المسلمين متفقون على أنه بجسده (ﷺ)، والأقلون قالوا بروحه.. وهناك قول ثالث أن الإسراء كان بجسده إلى بيت المقدس وبروحه من بيت المقدس إلى السموات السبع. والصحيح أن الإسراء والمعراج كانا يقظة لا رؤيا.. والظاهر من قوله تعالى سبحان الذى أسرى بعبده أنه أيقظة.. ففى قوله بعبده دليل على أن الإسراء والمعراج كانا بروحه وجسده لا بروحه فقط إذ العبد اسم للجسد والروح، كما قال أهل الهيئة أن الفلك الأعظم فى مقدار ما يتلفظ الإنسان بلفظة واحدة بقطع ألفا وإثنين وثلاثين فرسخاً وبما ثبت فى الهندسة أن ما بين طرفى قرص الشمس ضعف ما بين كرة الأرض مائة ونيفا وستين مرة ثم أن طرفها الأسفل يصل موضعها الأعلى على أقل من ثانية وهى جزء من ستين جزءاً من

الدقيقة وقد برهن فى الأحكام أن الأجسام متساوية فى قبول الأغراض فالله قادر على كل الممكنات فيقدر أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة فى بدن النبى أو فيما يحمله.

ثم يؤكد الطهطاوى أنه كما يستبعد فى العقل صعود الجسم الكثيف من مراكز العالم إلى ما فوق العرش فكذلك يستبعد نزول الجسم اللطيف الروحانى من فوق العرش إلى مركز العالم فإن كان معراجه (ﷺ) فى ليلة واحدة ممتنعاً كان نزول جبريل من العشر إلى مكة فى لحظة واحدة ممتنعاً ولو حكمنا بهذا الامتناع كان ذلك طعناً فى نبوة جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

إن أهمية ما كتبه الطهطاوى حول والمعراج أنه يحاول أن يؤكد رأيه بما أطلع عليه من تطور فى العلوم فى عصره.

وفى الخاتمة المنشورة فى مجلة روضة المدارس يذكر على فهمى رفاعة أن هذه الدراسة يقصد نهاية الإيجاز، وكتاب المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين "وكان الوالد قد أتم تسويدهم رحمة الله.. ولم يزل يصحح ما يلزم طبعه شيئاً فشيئاً إلى أن استأثره الله برحمته وتولاه.. فكان أحجام سابق براعته فى مضمار التصحيح عن الأقدام عند الملزمة الرابعة والستين من هذه السيرة يعنى عند قوله الفصل التاسع فى ظواهر السنة التاسعة وما فيها من غزواته (ﷺ) فلم تأخذنى فى تتبع أثره لومة لائم وتتبعت الباقى من مسوداته قراءة وتصحيحاً حذفاً وإثباتاً قاصداً بذلك بر الوالد وثواب الحق الدائم ولم أصرح بنسبة ذلك إلى ألا لتكون عهدته على خوفاً على اسمه الشريف من أن ينسب إليه من منتقد سواء أصاب أم أخطأ نسبة تصحيف أو تحريف لا سيما وقد قوى عزيمتى على ذلك التصريح لى من نظارة ديوان المعارف المصرية بأن أكون على قدم الوالد فى تنجيز هذه الآثار العصرية، وحيث كانت هذه السيرة النبوية جزءاً من

التاريخ المسمى بتوفيق الجليل فى تاريخ مصر وتوفيق بن إسماعيل الذى كان قد شرع الوالد فى تأليفه بأمر حضرة ولى النعم الخديوى المعظم وطابق اسمه مسماه.. حيث تشرف عنوانه باسم صاحب الدولة ولى العهد حفظه الله وحرس علاه فلتبتهل إلى الله بنفس لإرادته الإلهية خاضعة فى أن يوفقنا لإتمامه إلى أن تستشرف على آفاق هذه الخديوية المصرية لتاريخ محاسن آثارها المصرية بدور أسفاره السافرة الساطعة". ويفهم من هذا الكلام أن الطهطاوى لم يقف بالكتابة عند خلافة أبى بكر الصديق أو حتى عند خلافة المطيع العباسى، بل لقد انتهت عند الخديوى إسماعيل.. وهذا يظهر واضحاً فى قول على فهمى رفاعة فلنبتهل إلى الله بنفس لإرادته الإلهية خاضعة فى أن يوفقنا لإتمامه إلى أن نستشرف على آفاق هذه الخديوية المصرية لتاريخ محاسن آثارها العصرية.. ويعود على فهمى رفاعة فيؤكد هذه الحقيقة مرة أخرى عندما يذكر أنه "قد تم طبع هذه السيرة من تاريخ توفيق الجليل فى جزءين الجزء الأول منها طبع بالمطبعة الخديوية الكبرى وثانيهما وهو هذا الجزء يقصد نهاية الإيجاز طبع بمطبعة عموم المعارف الجليل الشأن ثم إذا وفقنى الله للإتمام، وكما فاز ببراعة المطلع يفوز ببراعة الختام يسوغ لى أن التمس من نظارة المعارف العمومية أن تساعدنى فى التحرير للمطبعة الكبرى الخديوية بما يتضمن إتباع الأمر الكريم الذى كان الوالد رحمه الله اعتمد به على طبع هذا التاريخ لتكون الأجزاء الباقية تابعة للجزء الأول المذكور الذى كان قد طبع فى المطبعة الكبرى ذات الحسن المشهورة..

ومن أهم مقالات "نهاية الإيجاز" هى التى خصصها الطهطاوى لوصف صفات الرسول (ﷺ).

فقد جمع (ﷺ) ما تفرق فى الأنبياء من مكارم الأخلاق.. فكان فيه (ﷺ) خاتم آدم.. وشجاعة نوح وخلة إبراهيم ولسان إسماعيل ورضى إسحاق

وفصاحة صالح وحكمة لوط وبشرى يعقوب وشدة موسى وصبر أيوب وطاعة يونس وجهاد يوشع وصوت داود وحب دانيال ووقار إلياس وعصمة يحيى وزهد عيسى.

ويأتى الطهطاوى بتفسير جديد لمعجزة الرسول (ﷺ)، فإن "أكبر معجزاته (ﷺ) القرآن الذى أعجز الإنس والجان وتحدى به بلغاء العرب وفصحاءهم". ولقد خص الله كل نبى بنوع من المعجزات ولكن ذهب كل نبى بمعجزاته ولم يبق لها أثر ظاهر خلا الروايات عنها والأخبار.. وأبقى لنا (ﷺ) القرآن معجزاً خالداً بين ظهرانينا إلى يوم القيامة بعد ذهابه لا تتكسف شموسه ولا تذوى زهراته.

وهناك خلاف جول التاريخ الذى انتهت عنده مقالات "نهاية الإيجاز" فى سيرة ساكن الحجاز ويبرز فى هذا المجال وجهتا نظر، يمثل الأولى القول بأن الطهطاوى قد وقف فى نهاية الإيجاز عند وفاة الرسول (ﷺ) وبدء خلافة أبى بكر الصديق[١٧]. أما وجهة النظر الأخرى فتميل إلى القول بأن الطهطاوى توسع فى هذه الدراسة حتى وصل إلى خلافة "المطيع".. وهو الخليفة الثالث والعشرين من خلفاء الدولة العباسية (٩٤٦-٩٧٤هـ).. وأن ابنه على فهمى رفاعة قد شمر عن ساعد الجد والاجتهاد فى تكميله على حسب المراد بعد أن استأذن فى ذلك وتصدى له بالتمام[١٨].. ولكن الدراسة كما نشرت فى روضة المدارس تقف كما رأينا عند وفاة الرسول (ﷺ).. فهو لم يتعرض لخلافة أبى بكر الصديق ولا لمن بعده من الخلفاء الراشدين أو الخلفاء الأمويين أو العباسيين ولكن إذا ما تفحصنا بعناية الخاتمة التى أضافها على

---

(١٧) جمال الدين الشبال، التاريخ والمؤرخين، ص ٨٣.

(١٨) صالح مجدى، حلية الزمن فى مناقب خادم الوطن، ص ٦٣-٦٤.

فهمى رفاعة لمقالات "نهاية الإيجاز" فسوف نكتشف العديد من الحقائق التى تزيح الستار عما خفى من أخبار هذه الدراسة ففيها يقول على رفاعة: وأما هذه السيرة التى هى بمثابة الجزء الثانى من ذلك الكتاب.. فقد استصوب طبعها على حدتها فى مطبعة روضة المدارس لما حوته سيرته (ﷺ) من العجب العجاب".

أن هذا يعنى أن هناك أجزاء أخرى كتبها رفاعة الطهطاوى بعد نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز.. وللأسف فإن هذه الأجزاء ضائعة.. وهى بذلك تعتبر خسارة كبيرة ولعل العثور عليها ودراستها وتحليلها يمكن أن يكشف لنا عن جوانب جديدة من فكر رفاعة رافع الطهطاوى.

ولمقالات "نهاية الإيجاز" فى سيرة ساكن الحجاز ميزة أخرى بالإضافة إلى كل ما سبق تجعله من أهم ما كتب الطهطاوى.. فقد كان آخر مؤلفاته.. وبالتالى فإنه يصور لنا ما وصل إليه أسلوب الطهطاوى فى فن الكتابة.. وخاصة إذا ما قارناه بأسلوبه فى كتبه الأولى وبالذات تخليص الأبريز فى تلخيص باريز.. فقد كان أسلوب الطهطاوى فى كتبه الأولى ومقالاته أميل إلى استخدام ما كان شائعاً فى عصره من غلبة السجع والتشبيه والاستعارة والتمثيل.. إذ كان كتاب عصره مولعين بالبديع على صورة فاسدة من طريقة القاضى الفاضل ومن سبقه من أدباء العربية كالحريرى، وبديع الزمان، وغيرهما.. فإذا أضفنا إلى ذلك أن كتاب هذا العصر لم تكن لهم مثل ثقافة ولا موهبة القاضى الفاضل أو الحريرى، أو بديع الزمان.. لذلك جاءت كتاباتهم أقرب إلى التقليد منها إلى الابتكار.. فكانت سقيمة الأسلوب سخيفة المعانى ذات نسيج فنى ردئ يثير فى كثير من الأحيان ضحك القارئ المعاصر وسخريته.

أما فى نهاية الإيجاز.. فقد قل استخدام الطهطاوى للمحسنات اللفظية كثيراً حتى كادت تختفى فى بعض الأجزاء تماماً.

وفى هذه المقالات وضع الطهطاوى الأساس الأول للأسلوب الحديث فى الكتابة بالعربية وهو أساس قائم على توخى البساطة والسهولة والابتعاد عن التعقيد والتقعر.. والتحرر الكامل من قواعد الزينة اللفظية.

إن مقالات نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز يمكن أن نقول عنها وبدون أن نتهم بالتجاوز أنها تقف فى صف واحد، إن لم يزد مع أهم المؤلفات التى أبدعها العقل العربى فى تاريخه الحديث.

الفصل الثالث

أول مدينة عربية فاضلة
فى العصر الحديث

من المعروف تاريخيا أن العقل العربى قد عرف الفكر اليوتوبى[1].. مرتين: الأولى فى القرن الرابع الهجرى فى "آراء أهل المدينة الفاضلة" لمحمد أبى نصر الفارابى (٨٧٠-٩٥٠م).. والثانية فى العصر الحديث فى "أم القرى" لعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤-١٩٠٢م).

ولكن هناك مدينة فاضلة أخرى مجهولة فى الفكر العربى الحديث سبقت فى ظهورها مدينة الكواكبى الفاضلة وقد صاغها المفكر السورى أديب أسحق وسماها "العصر الحديث"[2] وذلك أثناء إقامته بمصر عام ١٨٧٩ وهى بذلك تعتبر أول مدينة فاضلة فى الفكر العربى الحديث[3].

وأديب إسحق.. ولد بدمشق عام ١٨٥٦ ودخل مدرسة الآباء العازاريين حيث تلقى مبادئ اللغتين العربية والفرنسية ثم انتقل إلى بيروت وهو صبى فى الخامسة عشرة من عمره.. وتعرف وقتها بطائفة من رجال الأدب وكانت له معهم مناقشات ومساجلات مشهورة.. وقد بدأ اشتغاله بالكتابة فى جريدة (التقدم) البيروتية وذلك بعد نشأتها بقليل.. وجدد فى هذه الجريدة وملأها بالكثير من مقالاته الأدبية واشترك فى جماعة (زهرة الآداب) وكان له فيها محاضرة هامة عن (الحرية) وفى بيروت ترجم رواية (أندروماك) لراسين.. ثم سافر إلى الإسكندرية وفيها ترجم رواية (شرلمان) وأعاد النظر فى (أندروماك) ولقيت الروايتان رواجاً عظيماً[4]. ثم انتقل إلى القاهرة حيث اتصل بجمال الدين

---

(١) كلمة يوتوبيا وهى مشتقة من كلمتين يونانيتين معناهما لا يوجد فى أى مكان.

(٢) صحيفة مصر، ١٩ يوليو، ١٨٧٩.

(٣) هذا الفصل تطوير وتعديل لأحد فصول دراستنا التى حصلنا بها على درجة الماجستير من قسم الصحافة، جامعة القاهرة، عام ١٩٧٣، فى موضوع "تطور الفكر الليبرالى ومفهومه فى الصحافة المصرية".

(٤) د. عبد اللطيف حمزة، أدب المقالة الصحفية فى مصر، الجزء الثانى، ص١١، ١٢.

الأفغـانى وحضـر دروسـه فـى المنطـق والفلسـفة وتوسـم فيـه الأفغـانى النجابـة وحسن الكتابة(٥). وأوعز لديه يومئذ أن ينشئ جريدة (مصر) فقام بإنشائها عـام ١٨٧٧م ونقل مقر الجريدة إلى الإسكندرية وشاركه فى تحريرها سليم النقاش ثم اشترك الإثنان بإيعاز من الأفغانى أيضا - فى إصدار جريدة (التجارة) وشارك أديب أيضاً فى تحرير القسم الفرنسى لجريدة (مصر القاهرة) وله فيها بحوث قيمة أهمها بحث بعنوان (سكون الأمة المصرية إزاء التاريخ).. وقد استمرت (مصر) و (التجارة) فى الصدور حتى أغلقتا بعد نجاح التدخل الأجنبى فى مصر وما نتج عنه من عزل الخديوى إسماعيل وتولية إبنه توفيق.. ثم ما كان من قيام توفيق بكفالة وزارة شريف باشا الدستورية(٦).. وإقامته لحكم استبدادى صريح استهله بطرد الأفغانى من مصر.. ثم حاول خنق كل روح للمعارضة فامتدت يده للصحف بالإغلاق والتنكيل.. وكانت (مصر) و (التجارة) هما أول ضحايا هذه السياسة.. وبعدها ذهب أديب إسحق إلى باريس وهناك أصدر جريدة (مصر القاهرة) وكتب على صدرها شعار (مساواة - حرية - إخاء) ولعل هذا الشعار يفسر لنا طبيعة الدور الذى لعبه أديب إسحق فى الفكر العربى الحديث.. فقد كان صاحب الفضل الكبير فى نقل الآراء النظرية والأفكار التى تمخضت عنها الثورة الفرنسية وتقديم خلاصة منها للقارئ العربى(٧).

---

(٥) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ص ٤٥.

(٦) محمد خليل صبحى، تاريخ الحياة النيابية فى مصر، الجزء الخامس، ص ٩٩-١٠٦، وعبد الرحمن الرافعى، الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزى، ص ١٩.

(٧) أديب إسحق، الدرر، ص ٢٩٤، ٢٩٩، وأحمد أمين زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص ٣٠٧.

ولقد نشر أديب إسحق تصوره للمدينة العربية الفاضلة على صفحات جريدة (مصر) تحت اسم (العصر الجديد)[٨] وفيها يتخيل الكاتب حكيماً أقلقه أمر الاستبداد والفساد والعسف فى المجتمع العربى فرقد حزيناً بائسا ثم إذا به يستيقظ فجأة على صوت جلبة عظيمة فرأى: "الوفا من الناس ينادون بأصوات مرتفعة: وأعجباه إنا أمة عظيمة ولا قوة لنا وأرضنا مخصبة ولا نجد القوت.. نشتغل ولا نجنى ثمرة الاجتهاد.. ونؤدى الضرائب الباهظة فلا تعد كافية.. ونحن فى سلم خارجى وحرب داخلية فمن هو ذا العدو الخفى الذى يسلب أموالنا ويفسد أحوالنا – ثم رقى أحدهم مرتفعاً فى ذلك المحفل وقام فيهم خطيباً فقال: ارفعوا فى هذا المقام لواء ودعوا إليه الذين يخدمون الهيئة الاجتماعية بالأشغال النافعة يظهر لكم العدو الخفى.. فانتشر ذلك اللواء ودار من حوله أهل الاشتغال فانقسم الجمع قسمين.. وكان السواد الأعظم فى جانب اللواء إلا أن عليهم علائم التعب والعناء والفقر والشقاء – وعلى أولئك – الذين من غير جانب اللواء أمارات العز والسعة وإليها.. ولما تقابل الفريقان قالت الكثرة – الفقيرة – للفئة القليلة – الغنية – ما بالكم انفصلتم عنا وأنتم منا فقالوا نحن لم نوجد لنشتغل ولكن بنعتنى بأموركم.. فقالت العامة: رويدكم انتعب وتنعمون ونغرس وتجنون.. تجمعون منا الثروة وتسمون ذلك عناية فما لكم لا تتألفون أمة منفردة لنرى كيف يكون قوامكم.. فقالت النبلاء: ألا تذكرون أيادى آبائنا العظام وما لهم فى بلادكم من الآثار الجسام أو لا تعترفون بالسطوة الشرعية إذ أن ما يرومه الملك تأمر به الشريعة. فأجابوا: يا أيها المتحيزون الموالون أن الملوك لا تروم ألا سلامة الجمهور والشريعة لا تأمر إلا بالمساواة فاستشلط المتحيزون من الجند غيظاً وقالوا: لقد فتنت العامة فلابد من أرجاعها إلى الطاعة عنوة فيا أيها الجند قاتلوهم حتى يطيعوا.. فصاحت الجند: إنا أيضا من

---

(٨) صحيفة مصر، ١٩ يوليو، سنة ١٩٧٩.

الأمة فأين العدو وحينئذ نادت الفئة القليلة: لقد خاب الأمل فقالت العامة: بل لقد تم وحصل النجاح وانتبهنا من رقدة الغفلة فلا تدوم الفتنة ولكننا نلتمس الحرية وما الحرية إلا العدل.. ثم قام خطيب الجماعة فقال: يا قوم لا يحسن الاكتفاء بالنجاة من الظالمين بل يجب علينا منع وجود غيرهم فإنا بنو الإنسان قد أرتنا التجارب أن كلامنا يميل إلى السلطة ويجنح إلى الأثرة. فلابد لنا من وضع الحدود لأفعالنا وحقوقنا وتلك مهمة تستغرق وقت الإنسان بجملته فلا نستطيع النهوض بها مع اشتغالنا بغيرها فانتخبوا جماعة منكم ينقطعون إليها ويقتصدون من الشغل عليها وفوضوا إليهم أن يصنعوا لنا حكومة ويسنوا قانوناً واجعلوهم وكلاء آرائنا ونواب مصالحنا.

فاستصوبت الأمة ذلك وانتقت من نبهائها جماعة غير قليلة ثم قالت لهم: كنا إلى الآن فى جمعية تألفت على حكم الإتفاق فلم تعش بها الحدود ولم تعرف الحقوق حتى ساءت حالنا وعظيم اختلالنا وقد نجونا من تلك الحال رغبة فى الانتظام وانتخبناكم لتضعوا لنا أحكاما فتدبروا فى الأمر لتعلموا كيف ينبغى أن تكون مواضيعه وشروطه وما هى الغاية من الاجتماع الإنسانى وما هى حقوق كل أعضائه وواجباته وبعبارة ثانية ضعوا لنا قانوناً عادلاً وأنشئوا فينا حكومة جديدة".

فوقف أولئك الوكلاء صفوفاً على شكل نصف دائرة ورأوا أن لابد لهم من رئيس يرعى أحكامهم ويضبط زمامهم فاختاروا لأنفسهم زعيماً فكان هو الرئيس أو الوالى أو الأمير أو الملك ولما تم انتظامهم على هذه الصورة قالت الأمة: يا أيها الرؤساء لا تنسوا أن القوة التى خولناكم إنما هى قوتنا وأنه ينبغى لكم أن تكونوا أول التابعين لما تضعون من القوانين والحال أخذ أولئك الرؤساء فى القيام بما انتدبتهم الأمة إليه وبعد البحث والتدقيق ظهر لهم مبدأ الحق الكلى فقام زعيمهم فى الجماعة وقال: إنى أتلو عليكم أصل كل عدل وكل حق طبيعى:

أن العناية قد منحت جميع الناس أعضاء ومشاعر متساوية وجعلت متماثلة فصرحت بذلك أنها تمنح لهم حقوقاً ومشاعر متوازية يتصرفون بها فيما يملكون وأن الناس على اختلاف أحوالهم سواء فى حكم الطبيعة.. وكذلك جعلت لكل الناس وسائل كافية لتحصيل حاجاتهم الطبيعية فصار من المقرر البديهى أنها أوجدتهم مستقلين بعضهم عن بعض وأبدعتهم أحراراً لا يتعين على أحد منهم الخضوع للآخر بل كل منهم يملك وجوده الذاتى ملكا مطلقاً.ز فتبين من ذلك أن المساواة والحرية من لوازم الوجود الإنسانى وقواميس الحكمة الإلهية.. ولما كان كل من الناس مالكا لوجوده الشخصى لزم من ذلك أن تكون الحرية من شروط الملازمة التى لا ينقضها ميثاق ولا يحلها عهد وكذلك لما كان الإنسان مساويا لغيره من بنى نوعه وجب أن يكون ما يأخذه مساويا لما يعطيه وبذلك يتبين أن الحرية مشتملة على العدل الموجب للمساواة"(٩).

"وبناء عليه فالمساواة والحرية هما الدعامتان الطبيعيتان لكل اجتماع إنسانى، فهما المبدأ الضرورى الأصلى لكل قانونى.. ولكل حكومة نظامية".

"ثم قال الخطيب الرئيسى: إن هذا التغير يوجب الرجوع إلى الحالة الطبيعية فهل ترضون بذلك ؟

فتقدم أفواج الأمة أفواجاً وطرحوا بين أيدى الرؤساء آثار امتيازاتهم وثرواتهم المغتصبة قائلين: بينوا لنا قوانين المساواة والحرية فإنا لا نروم أن نملك شيئاً إلا بحكم العدل ولا نطالب إلا أن يكون قانوننا وشعارنا.. المساواة والعدل والحرية".

وإلى هنا انتهت أحلام – الحكيم – وعلق عليها أديب إسحق قائلا:

---

(٩) المصدر السابق.

"ذلك هو بيان العصر الجديد – مستمد من فيض الحكمة الغربية.. بسطناه تفاؤلاً بالخير.. وليكون نموذجاً لنا فيما نعالجه الآن من إصلاح القوانين وتنظيم الأحوال وإقامة الأمور"(١٠).

إن هذا العمل الفكرى الهام.. والمجهول فى نفس الوقت.. ينتمى فى رأينا إلى تيار الفكر اليوتوبى أو الطوباوى منذ "جمهورية أفلاطون".. و "مدينة الله" للقديس أوغسطين و "آراء أهل المدينة الفاضلة" للفارابى.. و "نظام جمهورية يوتوبيا الجديدة" لتوماس مور.. و "مدينة الشمس" لتوماس كامبانيلا.. و "أطلانطس الجديدة" لفرانسيس بيكون(١١).

وكان الفكر اليوتوبى يعبر عن رغبة كتابه فى إيجاد مجتمع أمثل يسوده العدل والمساواة والحرية وتختفى منه كافة أشكال ومظاهر الظلم والتحكم والفتر.. تلك الآفات التى كانت تعانى منها المجتمعات التى كانوا يعيشون فيها وتدور معظم هذه اليوتوبيات حول أفكار اشتراكية تحقق أكبر قسط من العدل الاجتماعى وترمى إلى استقرار نظام الحكم وقيام حكومات صالحة محل الحكومات الدكتاتورية المستبدة(١٢).

وبتحليل هذا الأثر الفكرى سوف نلاحظ أنه رغم أن أديب إسحق لم يكن مفكراً اشتراكيا.. وإنما هو مفكر ليبرالى.. فإن هذا لم يمنعه من أن يستلهم التراث اليوتوبى الأوروبى فى محاولته الجديدة لخلق أول يوتوبيا عربية فى الفكر العربى الحديث – عرفت حتى الآن – وهو يعترف بذلك فيقول:

---

(١٠) المصدر السابق.

(١١) د. حامد ربيع: مجلة الهلال، فبراير سنة ١٩٧٣.

(١٢) د. مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، ص ١٥٤.

و.. كارل لابيكر: المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة: شفيق غربال، ص ٨٦، ٢٢٥.

"ذلك هو بيان العصر الحديث مستمد من فيض الحكمة الغربية" فهو متأثر إذن فى هذه التجربة الفكرية الجديدة بما سبق وقرأه من الفكر اليوتوبى الأوروبى. ولعل هذا هو الذى جعل أديب إسحق (الليبرالى) لا يكتفى بأن يأخذ من التراث اليوتوبى الشكل فقط.. أى مجرد فكرة الحلم بمدينة فاضلة.. وإنما امتد تأثره أكثر من ذلك فأخذ منها بعض الأفكار الإشتراكية فهو يفرق بين "الذين يخدمون الهيئة الاجتماعية بالأشغال النافعة، وبين الذين لا يخدمون الهيئة الاجتماعية أو على حد قوله "العدو الخفى" ولقد جعل فى الجانب الأول الذين "عليهم علامات التعب والعناء والفقر والشقاء" وجعل فى الجانب الثانى الذين تبدو عليهم "أمارات العز والسعة والهناء". فهو هنا يجعل المجتمع طبقتين: طبقة الفقراء وهم الأكثرية المستغلة.. وطبقة الأغنياء وهم الأكثرية المستغلة.. ثم هو يدعو إلى ثورة الفقراء على الأغنياء للقضاء على استغلال الأغنياء للفقراء ويجعل جماهير الفقراء تهتف بعد أن حققت أنتصارها: "ما الحرية إلا العدل".

ولكن يوتوبيا أديب إسحق تطرح فى الأساس كل فرضيات الفكر الليبرالى.. فهو يأخذ عن مونتسكيو قوله أن ما من فرد يتمتع بسلطة أو ويميل إلى التعسف فى استعمالها لذلك لابد من قانون يحد من هذه السلطة(١٣).. فيقول أديب إسحق: "إنا بنو الإنسان قد أرتنا التجارب أن كلامنا يميل إلى السلطة ويجنح إلى الأثرة فلابد لنا من وضع الحدود لأعمالنا وحقوقنا".

وأديب إسحق يأخذ عن جان جاك روسو فكرة العقد الاجتماعى عندما يقول: "لقد كنا إلى الآن جمعية تألفت على حكم الإتفاق".. ثم فى تأكيده على سيادة الشعب.. وأن هذه السيادة فوق سيادة القانون وفوق سيادة الحكومة.. إذ

---

(١٣) مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، الجزء الأول، ص١٨.

يقول أديب إسحق "قالت الأمة أيها الرؤساء لا تنسوا أن القوة التى خولناكم إنما هى قوتنا. وأنه ينبغى لكم أن تكونوا أول التابعين لما تصنعون من القوانين".

وهو يأخذ عن روسو أيضاً قوله أن الفرد لا يمكن أن يتنازل عن حريته مطلقا[١٤] فيقول: "لزم من ذلك أن تكون الحرية من شروط الملازمة التى لا ينقضها ميثاق ولا يحلها عهد" ثم يأخذ عنه أيضاً دعوته بوجوب "الرجوع إلى الحالة الطبيعية التى نشأ عليها الإنسان".

ولقد استنطق أديب إسحق زعيم الجماعة فى طرح ما يشبه الدستور الأساسى للمجتمع الفاضل الذى يريده أديب "أتلو عليكم أصل كل حق طبيعى".. وفى هذا الدستور استطاع أديب إسحق أن يعيد صياغة الفكر الليبرالى فى كلمات قليلة فبدأ من أن "العناية قد منحت لجميع الناس أعضاء متساوية.. فصرحت بذلك أنها تمنح لهم حقوقاً متوازية وأن الناس على اختلاف أحوالهم سواء فى حكم الطبيعة، ثم أضاف: كذلك جعلت لكل من الناس وسائل كافية لتحصيل حاجاته الطبيعية فصار من المقرر البديهى أن لا يتعين على أحد منهم الخضوع للآخر بل كل منهم يملك وجوده الذاتى ملكاً مطلقاً"..

ثم ينتهى من كل ذلك إلى النتيجة الهامة: "فيتبين من ذلك أن المساواة والحرية من لوازم الوجود الإنسانى".. ثم يضيف: "فالمساواة والحرية هما الدعامتان الطبيعيتان لكل اجتماع إنسانى فهما لذلك المبدأ الضرورى الأصلى لكل قانون ولكل حكومة نظامية".

وخلال قيام أديب إسحق بصياغة مدينته الفاضلة.. نراه يتعرض لعدد من القضايا الهامة التى شغلت العقل العربى فى القرن التاسع عشر.. ومن هذه

---

(١٤) د. بطرس غالى، ود. محمود خيرى عيسى: "المدخل فى علم السياسة"، ص ٢٨٥-٢٨٧.

القضايا معالجته لازمة نظام الحكم فى المجتمعات الشرقية.. وخاصة المجتمعات العربية فهو يقول مثلاً أن أسوأ ما فى المجتمعات الشرقية (وكثيرا ما كان يقصد بكلمة الشرقية أنها المجتمعات العربية) هو: تهافت الولاة والحكام على الاستبداد متظاهرين بمظاهر الحرية" ويتساءل: أليس من الوهم بل من الجهل المخجل أن يقال لنا فى الشرق.. فى عصر الاجتماعيين والديمقراطيين أن نسبة الأمة إلى الحكومة كنسبة الأرجل إلى الرأس.

وسبب تأخر الشرق فى رأى أديب هو فى وجود الاستبداد.. بينما وجود الحرية هو السبب فى تقدم الغرب فهو يقول أن تدهور الشرق مرجعه "ما استقر فيه من الجهل وما استتب من الظلم والاستبداد" ويعلل تقدم الغرب: "بما استقر وتقرر فيه من العدل وما وفر من أسباب الإصلاح" ثم دعم رأيه قائلاً "أليس من المقرر المعلوم أن التمدن هو عبارة عن إقامة أمر الحرية الذاتية والتعاونية وصيانة التقدم المعنوى فى الهيئة الاجتماعية أو ليست الحرية عبارة عن إجراء أحكام العدل فى جميع الأعمال الإنسانية".

ويحمل أديب إسحق حكام الشرق وزر ما تعانيه شعوب الشرق فى ذلك الوقت من تدهور وانحلال: "إن استبداد ملوك الشرق واستئثارهم بالمنافع هو العلة الحقيقية فى سقوط دولهم واختلال مواردها وتلاشى أحوالها" وعلاج ذلك فى رأيه هو: "الإصلاح المستمر المبنى على قانون يحفظ نظامه ويرعى أحكامه ليستقيم به أمر العدل الموجب للنجاح وتحسم أسباب الظلم المؤذن بخراب العمران ولا يحصل ذلك إلا بالحرية الذاتية والمساواة التى ترفع العدوان عن الناس فلا ينقبضون عن السعى فى الاكتساب والمصالح فإنه لا عز للملك إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا بالمال ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا تحصل العمارة إلا بالعدل وما العدل إلا الحرية والمساواة".

ولعلنا نلمح في الفقرة الأخيرة تأثر أديب إسحق الواضح برفاعة الطهطاوى فهو هنا يستعيد تقريباً جملة سبق للطهطاوى أن قالها فى كتابه تخليص الأبريز فى تلخيص باريز.. إذ يقول:

"لا سلطان إلا برجال ولا رجال إلا بمال ولا مال إلا بعمارة ولا عمارة إلا بعدل"(١٥).

وقد وصل أديب إسحق إلي الحد الذى طالب فيه بالثورة.. حيث بات يرى أنه ليست هناك وسيلة للقضاء على الاستبداد فى المجتمعات العربية سوى الثورة فهو يقول: "فإما أن يبدد الشرق بأنوار الحرية ظلمات الظلم ويقطع بسيوف العزم علائق الاستبداد ويهدم بأيدى العلم سجون الاستعباد فيعود إلى سابق شأنه ومجده الباسق وأما أن يستمر على حالة راضياً بوجود يشبه العدم".. فالشئ الوحيد الذى ينقذ الشرق من محنته فى رأى أديب إسحق هو: "ضرب الاستبداد فى أركان سطوته فلا يبقى له فى الزمن من ذاكر".

ويرى أديب إسحق أنه "لما كان الإنفراد فى الرأى موجباً للزيغ فى أكثر الأحوال والعجز عن النهوض بكثير من الأمور اتخذ المرؤوس فى الهيئة الاجتماعية أعواناً ومشيرين يخلصون له النصح ويقيمون أود آرائه غير قاصدين بذلك ألا تمكين السطوة وتعظيم أمر الاستبداد. فلما انتبهت الأمة من رقدتها وعلمت أن علة الارتباط فى الاجتماع إنما هى تبادل الحقوق والواجبات بين الرئيس والمرؤوس.. فكانت الحكومة الشورية وأنشئت مجلس الوكلاء أو النواب والمبعوثين المعروفة الآن عند الأوروبيين باسم بارلمنتو".. وهو يرى: "أنه لما كانت قوة الأمير قائمة بالأحكام وهذه منحصرة فى القوانين التى هى عبارة عن إدارة الأمة من ذلك أن لا يكون للأمير حكم إلا بموافقة الأمة بجملتها".

---

(١٥) رفاعة رافع الطهطاوى: تلخيص الأبريز فى تلخيص باريز، ص ١٤٠.

والشكل الذى يرى أديب إسحق أنه الملائم لمشاركة الأمة فى الحكم هو: "إن تجتمع مرة فى العام أو فى الخمسة لتختار من نبهائها أيهم أشد حرصاً على مصلحتها ورغبة فى منفعتها.. فكان النواب وعقدت مجالسهم فصارت من لوازم الحكومات المقيدة القانونية".

ويرفض أديب إسحق فكرة وكالة النواب عن الأمة فهو يرى: "أن اسم الوكلاء أو النواب غير مصادف محله فإن ما يكلفون به منوط بالإرادة العمومية.. والإرادة لا تقبل الوكالة.. فأحسن ما يطلق عليها من أسماء ما دعتهم به الدولة العثمانية.. أى جماعة المبعوثين.. وقد علم أن وكالة هؤلاء الرسل عن الأمة حديثة.. لم تكن معروفة قبل انتقال حكومة الإنجليز من الاستبداد إلى الشورى ولم تعرف فى جمهوريات اليونان والرومان بل كان منتخبو الأمة فيها بمنزلة المأمورين يراقبون أعمال الحكومة ليسطروها فى المحافل العمومية ملتمسين بذلك رأى قومهم فيما ينبغى لهم إجراؤه علماً بأن الوكالة عنهم فى الأمور القضائية لا تصح لصدور قضاياها عن مطلق الإرادة العمومية وإنما تصح النيابة عنهم فى القوة الإجرائية لتعلقها بإنفاذ ما وضعوا من القوانين".

وهنا نلاحظ تأثر أديب إسحق الواضح أيضاً بأفكار جان جاك روسو عن الإرادة العامة وفكرته فى التمثيل النيابى.. وهما فكرتان منبثقتان عن نظريته فى العقد الاجتماعى.. فجوهر نظرية روسو يرتكز على فكرة أن الإنسان قبل وجوده فى دولته كان يعيش فى حالة فطرية الجميع فيها متساوون وتخضع تصرفاتهم للمشاعر الفطرية وليس للعقل.. وتحركها المصالح الذاتية.. عندما ظهر المجتمع السياسى كان نتيجة عقد تنازل بموجبه كل فرد عن حقوقه الطبيعية للمجتمع بأسره باعتباره كياناً واحداً.. وهذا التنازل أوجد شخصية سياسية مستقلة تنفصل عن إرادة الأفراد المكونين لها.. وهذه الشخصية السياسية هى

الدولـة.. والسيادة التـى تترتـب علـى هـذا التعاقـد هـى التـى تميـز الدولـة عـن المجتمعـات الأخـرى ولكـل فـرد نصـيب مـن هـذه السـيادة يسـاوى نصـيب الآخـر.. وهـذا الجـزء الـذى يخصـه مـن السـيادة لا يمكـن انتزاعـه ولا يمكـن التنـازل عنـه.. وبموجـب هـذا الحـق يكتسـب الفـرد جميـع الحقـوق التـى كـان قـد تنـازل عنهـا للمجمـوع وتتـولى الدولـة حمايـة هـذه الحقـوق.. والأفـراد حينمـا اتفقـوا علـى التنـازل للمجمـوع عـن حقـوقهم فـى السـيادة كـان معنـى ذلـك أن تشـترك إرادة الفـرد مـع إرادة الأفـراد الآخـرين لتكـون مـا يسـمى بـالإرادة العامـة.. ولأن الإرادة العامـة عنـد روسـو هـى نفسـها السـيادة.. فهـو يعتبـر بالتـالى أن كـل عمـل مـن أعمـال السـيادة إنمـا هـو عمـل مـن أعمـال الإرادة العامـة فمثـل هـذا العمـل لـيس قانونـاً يفرضـه الأعلـى علـى الأدنـى وإنمـا هـو قـانون مـن المجمـوع للمجمـوع ولـذلك فهـو عمـل عـادل لأنـه يعتمـد علـى التعاقـد الاجتمـاعى وقـائم علـى المسـاواة لأنـه يطبـق علـى الكـل ومفيـد للجميع وهدفه تحقيق الخير العام(١٦).

وروسـو يؤكـد بـذلك أن العقـد الاجتمـاعى هـو حـق مقـدس وقاعـدة لكـل الحقـوق الأخـرى ولكـن المشـكلة كانـت فـى رأيـه فـى كيفيـة إيجـاد القواعـد التـى تحمـى وتـدافع عـن الإرادة العامـة للأفـراد بحيـث يظـل الفـرد حراً حتى وهو يتحد مع الأفراد الآخرين(١٧).

وتركيـز روسـو علـى الإرادة العامـة هـو محاولـة منـه لتجسـيد مفهـوم الحريـة فـى المؤسسـات السياسـية(١٨). وهنـا تـأتى فكـرة روسـو عـن التمثيـل

---

(١٦) د. بطرس غالى وخيرى عيسى: المدخل فى علم السياسة، ص ٢٨٦.

(١٧) د. مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، ص ١٧٥-١٧٦.

(١٨) المصدر السابق، ص ١٧٦.

النيابى إذ لما كانت سيادة الأمة من الحقوق التى لا يمكن التنازل عنها فإن صاحب هذه السيادة لا يستطيع إذن أن ينيب عنه وكلاء أو نواباً لأن هؤلاء قد يعتبرون أنفسهم وكلاء عن إرادة الأمة ويجعلون إرادتهم الخاصة محل إرادتها.. وهذا يتناقض مع كون الإرادة العامة لا يمكن التنازل عنها وإن حق السيادة من الحقوق التى لا يمكن التصرف فيها.. لذلك فإن روسو يرى أن نواب الأمة هم مجرد تابعين للشعب أو وسطاء بينه وبين الهيئة العامة التى اصطلحوا على تكوينها بمقتضى العقد.

وليس لهم من وظيفة سوى العمل وفق مشيئة الناخبين وتنفيذ رغباتهم وليس لهم الحق فى أن يبرموا شيئاً بصفة نهائية لأن كل قانون لا يصدق عليه من الشعب نفسه يكون باطلاً ولا يصح تسميته قانوناً.. فروسو كان بذلك يؤيد النظام الديموقراطى المباشر وهو النظام الذى كان سائداً فى المجتمعات الديمقراطية القديمة فى أثينا وفى سويسرا كذلك وهى مسقط رأس روسو.. ولكن هذا النظام لا يمكن تحقيقه بصورة عملية صحيحة فى البلاد الكبيرة العدد[١٩]..

ولم يكن روسو وحده يؤمن بهذه الفكرة فقد جاء بعده (جيرمى بنتام) (١٧٤٨-١٨٣٢) يدعو لنفس الفكرة فى بريطانيا إذ كان يرى أن يكون مندوباً عن الشعب لا ممثلاً له[٢٠].

ومن الجدير بالذكر أن ما ذهب إليه أديب إسحق فى مدينته الفاضلة (العصر الجديد) حول موضوع نواب الأمة.. والذى تأثر فيه بروسو وبنتام – لم يكن يتفق مع كثير من نظريات التمثيل النيابى التى

---

(١٩) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٢٠) د. حسين فوزى النجار: الفكر السياسى الحديث، ص ٦٠.

كانت تسود الفكر السياسى فى أوروبا فى القرن التاسع عشر والتى من خصائصها أن تفوض الأمة باعتبارها صاحبة السيادة إلى نوابها لوقت محدود حق التصرف بحرية بحيث لا يكون للناخبين حق عزلهم متى شاءوا وتعتبر إرادتهم هى إرادة الأمة مجتمعة وليسوا مجرد وسطاء.. فقد كان.. جون ستيوارت مل مثلاً "يرى أن الهدف النهائى المرغوب فيه لأى مجتمع هو إدخال الجميع للاشتراك فى سيادة الدولة.. ولكن جميع الناس فى مجتمع يتجاوز بلدة صغيرة واحدة لا يستطيعون المساهمة شخصياً.. لذلك وجب أن تكون الهيئة النيابية وكيلا عن الشعب[٢١].

إن قيمة يوتوبيا أديب إسحق يمكن إدراكها عندما نسترجع الأوضاع السائدة فى المجتمعات العربية وخاصة مصر أثناء كتابة هذه المدينة الفاضلة وطبيعة الحكم المطلق الاستبدادى الذى كان يمارسه الحكام العرب.. كذلك مدى قسوة القهر الذى كان يعانيه العرب من جراء الحكم العثمانى وخاصة فى الشام.. ففى كل هذه الظروف يكتب أديب إسحق حلمه بالمدينة التى يثور فيها الفقراء على الأغنياء والمحكومون على الحكام. ثم ينتخبون جماعة منهم ليضعوا لهم قانوناً يبين حقوق كل فرد وواجباته وينشئوا حكومة جديدة ينتخبون لها من بينهم رئيساً يرعى أحكامهم.. وليس مهما أن يكون اسمه "الرئيس" أو "الوالى" أو "الأمير" أو "الملك" فالمهم أن يكون خاضعاً لإرادة الجماهير التى انتخبته..!!

---

(٢١) جون ستيوارت مل: الحكومات النيابية، ترجمة إميل خورى، ص ٨٢-٨٤.

وبـذلك تظهـر أصـالة تفكيـر أديـب إسـحق فـى قدرتـه علـى المـزج الخـلاق بـين مـا أخـذه مـن الأفكـار الاشـتراكية والطوباويـة وبـين ثقافتـه الليبراليـة بحيـث أنـتج لنـا فـى النهايـة عمـلاً فكريـا لـه ملامحـة الخاصـة، فهـو يحـاول أن يقـدم مـن خـلال هـذه المدينـة الفاضـلة حلـولا جذريـة لكـل المشـاكل التـى كـان يعـانى منهـا المجتمـع العربـى فـى ذلـك الوقـت، فالشـعب العربـى لـم يكـن يعـانى وقتهـا مـن اسـتبداد الخليفـة العثمـانى أو ولاتـه الأتـراك، وإنمـا كـان يعـانى أيضـاً مـن الفقـر وتغلغـل النفـوذ الأجنبـى وسـيطرته علـى ثـروات الـبلاد وعـبء الضـرائب، ولقـد أدرك أديـب إسـحق أن الفقـر وسـيطرة الأجانـب وزيـادة الضـرائب وتـراكم الـديون الأجنبيـة ليسـت كلهـا سـوى نتيجـة منطقيـة للاسـتبداد وفسـاد نظـام الحكـم المطلـق فـى المجتمعـات العربيـة، وكـان يـرى أن القضـاء علـى الحكـم المطلـق والاسـتبدادى يعنـى فـى الوقـت نفسـه حـل جميـع المشـاكل التـى يعـانى منهـا المجتمـع العربـى، ولـذلك فإنـه يخـتم صـياغته لمدينتـه الفاضـلة بـأن يتقـدم بهـا إلـى الأمـة: "لتكـون نموذجـاً لنـا فيمـا نعالجـه الآن مـن إصـلاح القـوانين. وتنظـيم الأحوال.. وإقامة الأمور..".

الفصل الرابع

الحاكم.... والمحكوم

بين

الكواكبى ... والبستانى

من الآثار الفكرية الهامة والمجهولة فى الفكر العربى الحديث.. سلسلة مقالات باسم الحاكم والمحكوم، وقد كتبها سعيد البستانى عام ١٨٨١، وقد نشرها متتابعة فى صحيفة "مصر"(١).. ثم جمعها بعد ذلك فى كتاب، ولكن الكتاب فقد مثل كثير غيره من الآثار الفكرية الهامة، ولم تبق لنا سوى أعداد صحيفة مصر التى نشرت بها هذه المقالات، وكأنما صارت الصحيفة أكثر خلوداً من الكتاب وأبقى وهو غير ما يرى أكثر المؤرخين.

ومقالات "الحاكم والمحكوم" تكشف عن الفرق بين الحكومات المطلقة أو الحكومات الاستبدادية، وبين الحكومات المقيدة أو الحكومات الديمقراطية، ولذلك نراها تتعرض لدراسة موضوع الاستبداد وتشرح مفهومه، وتتتبع نشأته وتكشف عن نواقصه وثغراته. وبذلك يسبق سعيد البستانى المفكر السورى عبد الرحمن الكواكبى، فى التصدى لموضوع الاستبداد ونقده، فإذا ما حاولنا أن نجرى مقارنة بين مقالات "الحاكم والمحكوم" للبستاني.. وكتاب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبى.. سوف نفاجأ بأن البستانى قد توصل لأكثر الاجتهادات الفكرية التى جاء بها الكواكبى.. فإذا عرفنا أن الكواكبى بدأ نشر طبائع الاستبداد كمقالات متفرقة أيضاً.. فى عام ١٩٠٠ بصحيفة "المؤيد"(٢).. لإدراكنا أن البستانى قد سبق الكواكبى بأكثر من عشرين عاماً.

---

(١) كان يصدر هذه الصحيفة، عونى إسحق، شقيق الكاتب السورى الكبير أديب إسحق، وقد صدر العدد الأول منها فى ٣ ديسمبر عام ١٨٨١.. وهى غير صحيفة (مصر) التى أصدرها أديب إسحق فى إبريل عام ١٨٧٧ والتى أغلقها رياض باشا فى أواخر عام ١٨٧٩ بعد نفى جمال الدين الأفغانى من مصر.

(٢) أصدرها الشيخ على يوسف فى أول ديسمبر عام ١٨٨٩.

فإذا ما أضفنا عاملاً آخر وهو أن كتاب الكواكبى مقتبس أصلاً من كتاب إيطالى عن الاستبداد وضعه الكاتب الإيطالى "الفيرى ستورى" (١٧٤٩-١٨٠٣) كما يعترف بذلك الكواكبى نفسه فى مقدمة كتابه(٣).

ولعل ذلك يدفعنا إلى إعادة تقييم مقالات "الحاكم والمحكوم" ووضع كاتبها "سعيد البستانى" فى مكانه الذى يستحقه فى تاريخ الفكر العربى الحديث.

يرى سعيد البستانى أن الاستبداد نشأ تاريخياً عندما استحالت الحرية الطبيعية المطلقة التى نشأ عليها الإنسان الأول إلى غير نفسها وتولد عنها الاستبداد والعبودية لأنه لما تعددت أفراد الإنسان، وأراد أن يستعمل حريته المطلقة قام له معارض من نفسه.. فإن الشئ الذى يروقه يطلبه الآخر فنشأ عن ذلك بل لا يزال ينشأ عن ذلك صدام دائم بين الأفراد يؤدى إلى نزع الحرية من الواحد وإخضاعها للآخر بمساعدة القوة.. فكان ذلك استبداداً فى الغالب وعبودية فى المغلوب(٤).

ويعتقد البستانى أن استعادة الإنسان لحريته المفقودة رهن بمدى استخدامه لإمكانياته العقلية الجسدية.. وذلك لكى يعدل القوة المطلقة فيستنفذ من مخالبها نواميس قانونية تحدد بين أفراده تلك الحرية بحيث يكون لكل فرد من أفراده أن يستعملها فيما لا يضر بغيره وهذه الحرية هى التى دعاها المشرع حرية مدنية أو اجتماعية أو شرعية.. وقد استعادها الإنسان من حريته الطبيعية والمنافع البشرية وتختلف أحوالها باختلاف تلك الشرائع فهى معدومة فى

---

(٣) المؤيد: ١٥ أكتوبر عام ١٩٠٠، وأنظر أيضاً: أحمد أمين، زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، ص ٢٥٤ ومحمد عمارة، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى، ص ٣٢٩.

(٤) مصر ٣ ديسمبر سنة ١٨٨١.

الاستبداد إذ لا حرية حيث لا شريعة لأن الأحكام الاستبدادية من إقليم الحرية المطلقة فلا تسكن إلا مع العبودية.. لذلك كلما تحسنت شرائع قوم اتسعت حريتهم المدنية.

ويؤكد سعيد البستانى أن الإنسان من دون الكائنات الحية لابد له من هيئة حاكمة تقيم له الحدود فلا يتعداها.. وتفرض عليه الواجبات فلا ينساها وتعيد له الحقوق فيحرص عليها.. وذلك استيفاء لنوعه واستكمالا لأسباب معيشته ولكن هذا فى رأيه لن يتم إلا بوجود، نسبة بين الحاكم والمحكوم تختلف باختلاف الزمان والمكان والطباع والعادات والأخلاق والأديان[٥].

وعلى ضوء هذه النسبة يقرر البستانى أن الحكومات نوعان "الاستبدادية والشورية" وتحتهما صفوف كثيرة إما أن تختلف عنهما من وجهة إجراء الأحكام.. وإما أن يكون الأمر بعكس ذلك.

وبما أنه لابد من وجود نسبة بين الحاكم والمحكوم فلابد فى رأى سعيد البستانى أن يوجد نوع من التلازم بين نوع الحكومة القائمة وبين طبيعة هذا المجتمع وظروفه.

وعلى حد قوله: "فالحكومة الإستبدادية لا يناسبها من الأمم إلا الأمة التى ضعف فيها جانب القوة المعنوية إلى حد أنها لا تقوم بالواجب عليها إلا بالإكراه والتهديد ولا تلزم الحدود إلا بالعقاب والوعيد.. ولا تحرص على اليسير من حقوقها إلا حرص القانع بما لديه من أسباب المعاش ولا الطامع فيها وراء ذلك من بسط العيش والمراتب السامية فى مقام الوجود المعنوى.. بل لا يناسبها من الأمم إلا الأمة التى استحكمت منها صفة الانقياد الأعمى وتسلطت فيها التقاليد والأعراف الثابتة[٦].

---

(٥) مصر ١١ ديسمبر سنة ١٨٨١.

(٦) مصر أول يناير سنة ١٨٨٢.

أما الحكومة الديموقراطية فهى لا تصلح فى رأى البستانى إلا فى الأمم التى قوى فيها جانب القوة المعنوية أى العلم والتربية.

ولقد حاول سعيد البستانى أن يعمل معاول الهدم فى أساس الحكومات الاستبدادية.. وذلك بنسف الأسس النظرية لفلسفة الحق الإلهى للملوك.. تلك النظرية التى سادت أوروبا طوال العصور الوسطى.. وظلت مسيطرة على الفكر السياسى فى الشرق طوال القرن التاسع عشر.. وجزءاً ليس بقليل من أوائل القرن العشرين.. إذ يقول البستانى أن "ما رسخ فى عقول الملوك من حق سماوى أعطته لهم العناية الإلهية للتصرف فى الناس والإستبداد فيهم.. ليس له من وجود حقيقى أو طبيعى.. وإنما هو حق منحته لهم الغلبة والغلبة أن تكون يوما منحة إلهية[٧].. وهو يؤكد أن الشرع ويقصد العناية الإلهية "يساوى بين الغنى والفقير.. والأمير والصغير والكبير والرجل والمرأة".. والحاكم تجرى عليه الأحكام كالأهالى سواء بسواء.. كذلك فإن سعيد البستانى يقرر أن الإستبداد السياسى ليس سوى إمتداد للاستبداد الدينى وهو يعتقد أن المستبد يحاول دائماً استغلال الدين لتأكيد استبداده حتى يمكنه دائما أن يتهم من يعارض استبداده بالكفر والزندقة.

كذلك يعتقد البستانى أن الاستبداد هو السبب في تخلف شعوب الشرق.. وأن التقدم الذى أحرزته أوروبا فى تخلصها من الإستبداد وعدم تقيد الأمة بسلسلة رأى واحد.. لا تتحرك إلا بمشيئته[٨].

ويرى البستانى أن أفضل وسيلة للتخلص من الإستبداد هو تربية الشعب وتعليمه.. ولذلك نراه يرفض فكرة الثورة على المستبد لأنه يعتقد أن الثورة

---

(٧) مصر ٣ ديسمبر سنة ١٨٨١.

(٨) مصر ١٦ يناير سنة ١٨٨١.

والعنف الذى يصاحبها لن يفعل أكثر من أن يضع مستبداً جديداً مكان المستبد القديم.. وهو يضرب مثلاً بالثورة الفرنسية التى حطمت استبداد الملك لويس السادس عشر ولكنها خلقت عشرات من المستبدين الصغار.. وقد بلغ استبداد روبيسبير بالشعب الفرنسى أضعاف استبداد لويس السادس عشر.. وبالطبع يمكن فهم موقف سعيد البستانى من الثورة أو العنف إذا عرفنا أن هذا الموقف كان يتفق عليه تقريباً غالبية المثقفين فى مصر فى ذلك الوقت.. ولعل هذا يفسر أيضاً الموقف المحايد الذى اتخذه عدد من كبار المثقفين المصريين والعرب من الثورة العرابية مثل أديب إسحق، وميخائيل عبد السيد.. وسليم النقاش وآل تقلا.. فقد كانوا أميل إلى التطور السلمى.. والإصلاح البطئ القائم على نشر التعليم من الثورة وما يصحبها من تغير سريع وطفرة قد تهز أسس المجتمع.. بالإضافة إلى خوف المثقفين التقليدى من سيطرة العسكريين على الحكم.. وما تستتبعه هذه السيطرة من إضعاف لقوة الشعب مما يسمح بظهور الدكتاتوريات العسكرية.

وبعد أن انتهينا من استعراض أغلب الأفكار التى طرحها سعيد البستانى فى مقالاته عن "الحاكم والمحكوم" يمكننا الآن أن نستعرض الأفكار الرئيسية التى تضمنها كتاب "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" لعبد الرحمن الكواكبى لكى نؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن البستانى قد وصل لأكثر الاجتهادات الفكرية التى جاء بها الكواكبى.

فالكواكبى.. مثلاً يعرف الاستبداد بأنه: "صفة للحكومة المطلقة العنان التى تتصرف فى شؤون الرعية، كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب[٩].. كذلك فهو يتفق مع البستانى فى القول بأن منشأ الاستبداد "إنما هو من كون

---

(٩) المؤيد: ٢٠ أكتوبر سنة ١٩٠٠.

الحكومة غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة أو على أمنة أو على إرادة الأمة وهذه حال الحكومات المطلقة.

كذلك فهو يتفق مع البستانى فى أن "الإستبداد السياسى متولد من الاستبداد الدينى" [١٠].. ثم هو يتفق معه أيضاً فى القول بأنه: "لا استبداد ولا اغتساف ما لم تكن الرعية تتخبط فى ظلامة الجهل.. فالخوف ما يخافه المستبدون من العلم أن يعرف الناس حقيقة أن الحرية أفضل[١١].. وهما يتفقان أيضاً فى القول بأن من طبائع الاستبداد: "أن الأغنياء أعداؤه فكراً وأوتاده عملاً.. فهم ربائط المستبد يذلهم فيأتون.. ويستدرجهم فيجثون .. ولهذا يرسخ الذل فى الأمم التى يكثر أغنياؤها.. أما الفقراء فيخافهم المستبد خوف النعجة من الذئاب[١٢].

كذلك.. فإن الاستبداد يؤثر فى أخلاق الناس فهو: "يرغم الأخيار منهم على الفة الرياء والنفاق ويعين الأشرار على إجراء ما فى نفوسهم آمنين حتى من الانتقاد لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقى عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة[١٣].

ويردد الكواكبى ما سبق أن ذكره البستانى من أن الاستبداد هو سبب انحطاط الأمم وأن ترقى أية أمة رهن بالقضاء على الاستبداد فيها "وخلاصة القول أن الأمم التى أسعدها جدها لنبذ الاستبداد نالت من الشرف الحسى والمعنوى ما لا يخطر على فكر أبناء الاستبداد[١٤].

---

(١٠) المؤيد: ٢٧ أكتوبر سنة ١٩٠٠.

(١١) المؤيد: ٦ نوفمبر سنة ١٩٠٠.

(١٢) المؤيد: ٣ ديسمبر سنة ١٩٠٠.

(١٣) المؤيد: ١٥ ديسمبر سنة ١٩٠٠.

(١٤) المؤيد: ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٠٠.

كذلك فإن الكواكبى يأخذ من البستانى قوله بأن الاستبداد لا يقاوم بالثورة أو العنف أو الشدة.. وإنما يقاوم بالحكمة والتدرج.. "فالوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هى ترقى الأمة فى الإدراك والإحساس.. وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحمس، كما أن إقناع الفكر العام لا يتأتى إلا فى زمن طويل لأن العوام مهما ترقوا فى الإدراك لا يسمحون باستبدال القشعريرة بالعافية إلا بعد التروى المديد. وربما كانوا معذورين لأنهم ألفوا ألا يتوقعوا من الرؤساء والدعاة إلا الغش والخداع.. ثم أن الاستبداد محفوف بأنواع المخاطر التى منها قوة الإرهاب وقوة الجند.. وبناء عليه يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات.. والعناد[١٥].

وفى الوقت الذى نؤكد فيه تأثر الكواكبى بالبستانى إلى الدرجة التى أخذ عنه أفكاره التى أوردها فى سلسلة مقالاته عن الحاكم والمحكوم فلا يسعنا إلا أن نعترف بأن كثيراً من الأفكار التى أتى بها سعيد البستانى فى مقالاته.. قد سبقه (وبالتالى سبق الكواكبى) فى القول بها، رفاعة الطهطاوى.. فى مقال له بعنوان "تمهيد" نشره فى صحيفة الوقائع المصرية عام ١٨٤٢.. أى قبل سعيد البستانى بحوالى أربعين عاماً كاملة.. ففى هذا المقال يؤكد الطهطاوى أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم رهن بنظام الحاكم السائد: "فقد كان الذين فى زمن الحجاج إذا أصبحوا يتساءلون من قتل البارحة ؟ وفى زمن الخليفة عمر ابن عبد العزيز كان الناس يتساءلون كم تحفظ من القرآن، ومتى تختتم ؟ وكم وردك كل ليلة ؟ وكم تصوم من أشهر.. وما أشبه ذلك.. والآن يتساءلون عن أحوال الدول داخلية أو خارجية من جهة إدارتها وسياستها وما فيها من التولية والعزل ونحو ذلك وهذا ما يسمى بالبوليتيقيا.. والمتكلم فى شأن ذلك يقال له بوليتيقى فما

---

(١٥) المؤيد: ١٣ يناير سنة ١٩٠١.

كان بين الدول والملل يقال له بوليتيقيا خارجية.. وما كان فى دولة واحدة مما يتعلق بنظامها وتدبيرها يقال له بوليتيقيا داخلية[١٦].

كذلك.. فإن سعيد البستانى يأخذ عن الطهطاوى تقسيمه لأنواع الحكومات بين مطلقة واستبدادية.. مقيدة وديمقراطية.. فالطهطاوى هو أول من تصدى فى الفكر العربى الحديث للتفرقة بين أنواع الحكومات.. حيث يقسمها إلى أربعة أقسام: "ديمقراطية، وأرستقراطية، ومونارخية، ومختلطة أى مركبة.. فإن كان الحكم صادراً من غير واسطة عن الملة المحكومة.. فالحكومة ديمقراطية يعنى جمهورية أهلية.. وإذا كان الحكم صادراً من عدة حكام فى الملة مستخرجين من أكابرها وصدورها.. فالحكومة أرستقراطية أى صادرة عن أشراف البلاد وكبرائها.. وهى أيضاً نوع من الجمهورية.. وإذا كان الحكم فى يد واحد فقط، فالحكومة مونارخية أى واحدة الحاكم ملوكية كانت أو سلطانية وحكم الملك أو السلطان أما أن يكون مقيداً أو مطلق التصرف.. فالمقيد هو أن يكون الملك لا يحكم إلا بقوانين المملكة التى فرض عليها القرار، ولا يخذ لها بنفسه ولا يخرج منها إلى إرادته.. وأما مطلق التصرف فهو الفاعل المختار الذى تكون إرادته فوق قوانين المملكة.. يعنى يرخص له أن يهتك حرمة القوانين من غير معارض.. فإذا انضم بعض هذه الأحكام إلى بعض كانت الحكومة مختلطة مركبة.. وأغلب ممالك أوروبا مقيدة التصرف وفيها من هو مطلق التصرف يعنى مستقل بترتيب القوانين بنفسه مع من يختاره للمشورة من أعيان دولته[١٧].

---

(١٦) الوقائع المصرية: العدد ٦٢٣، فى غرة ربيع آخر سنة ١٢٥٨هـ ــــ ١٨٤٢م مقال بعنوان تمهيد.

(١٧) المصدر السابق.

ولكن يلاحظ أن تأثر سعيد البستانى برفاعة الطهطاوى لم يمنعه من الابتكار والتجديد.. فهو لم يلتزم بتقسيم الطهطاوى لأنواع الحكومات.. كما رأينا.. فعلى حين كان تقسيم الطهطاوى لأنواع الحكومات تقسيماً اجتماعياً وأقرب إلى التقسيم الطبقى جاء تقسيم البستانى سياسياً صرفاً.. كذلك فى حين جعل الطهطاوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم رهناً بطبيعة التركيب الذاتى للحاكم.. نرى البستانى يجعل هذه العلاقة رهناً بطبيعة المجتمع نفسه وظروفه وعاداته وتقاليده ودرجة تطوره.

ولذلك كله لا نتجاوز فى القول إذا ما قررنا أن مقالات "الحاكم والمحكوم" لسعيد البستانى مساهمة حقيقية فى إثراء الفكر السياسى العربى.. وأن واجبنا أن نعيد تصحيح التاريخ المعروف للفكر العربى الحديث فنضع "سعيد البستانى" فى مكانة الذى يستحقه بين صفحات هذا التاريخ.

الفصل الخامس

التبشير بالرأسمالية... فى عهد الإقطاع

فى القرن التاسع عشر ولدت الليبرالية العربية.. وإذا كنا جميعاً نعرف أن رفاعة رافع الطهطاوى هو رائد الديمقراطية وهى الجانب السياسى من الليبرالية.. فإن أكثرنا لا يعرف رائد.. الرأسمالية.. وهى الجانب الاقتصادى لليبرالية وهو خليل غانم.. ذلك المفكر الذى لا يكاد يسمع عنه أحد..!

وخليل غانم شاب سورى سافر إلى باريس لدراسة علوم الحساب.. أى الجمع.. والطرح.. وما يتفرع عنهما.. وهناك إطلع على علم جديد لم يكن قد سمع به العرب من قبل.. وهو علم.. الاقتصاد السياسى.. أو ما سماه خليل غانم بلغة عصره.. "فن تدبير المنزل"...!

وفى ١١ يوليو سنة ١٨٧٩ بعث خليل غانم من باريس بسلسلة مقالات سماها الاقتصاد السياسى.. أو .. "فن تدبير المنزل".. إلى صحيفة (مصر) التى كان يصدرها أديب إسحق وسليم النقاش فى مصر وقد قدمته الصحيفة إلى القراء قائلة:

"هذا كتاب فريد فى بابه.. إسمه الاقتصاد السياسي أو فن تدبير المنزل.. لصديقنا الفاضل البارع عز تاو خليل أفندي غانم نزيل باريس الزاهرة، .. ويبدو أن هذه المقالات لم تكن قد انتهت عندما أغلقت الصحيفة فى نهاية عام ١٨٧٩ بأمر رياضى باشا.. عقب انقلاب الخديوى توفيق على الحركة الوطنية ونفيه لجمال الدين الأفغانى ومطاردته للأحرار من تلاميذه وأنصاره.

لذلك فعندما عاد سليم النقاش ليصدر صحيفة (العصر الحديث) استكمل نشر مقالات "الاقتصاد السياسى" أو فن تدبير المنزل "لخليل غانم".. وكان ذلك فى ٢٩ أبريل عام ١٩٨٠.

وهذه المقالات.. تعتبر أول دراسة عربية تتولى مهمة التبشير.. وعلى أسس عامية ــ بالرأسمالية أو ما يسمى (بالاقتصاد الحر) وتطرح فرضيات

الفكر الرأسمالى آخذة فى اعتبارها واقع المجتمع العربى فى ذلك الوقت.. فالكاتب يمزج فى أصالة بين أساسيات النظرية الرأسمالية كما جاءت فى الفكر الأوروبى عند أنطونيو سيرا (١٥٨٠-١٦٥٠) وتوماس مان (١٥٧١-١٦٤١) وكولبير.. وفرانسو كيناى (١٦٩٤-١٧٧٨) وأخيراً عند آدم سمث (١٧٢٣-١٧٩٠) وبين طبيعة التطور الاقتصادى الخاص فى المجتمع العربى عامة والمجتمع المصرى بصفة خاصة الذى كان يتحول فى ذلك الوقت من الإقطاع إلى الرأسمالية تحت قيادة طبقة بورجوازية ضعيفة تعتمد على الاستغلال الرأسمالى للزراعة أكثر مما تعتمد على التجارة أو التصنيع.. وهو الشئ الذى جعلها تدخل فى صدام عنيف مع الرأسمالية القادمة من أوروبا.. والتى كانت تدق أبواب مصر بشدة.. لتحولها إلى مجرد مستعمرة لا يزيد دورها عن كونها مصدراً للمادة الخام الرخيصة وسوقاً لتصريف المنتجات الأوروبية الغالية الثمن..

وقبل أن نستعرض هذه المقالات الهامة شبه المجهولة فى حياتنا الفكرية لابد وأن نشير إلى أن ريادة خليل غانم للفكر الرأسمالى العربى.. لا تنفى أنه قد وجدت بعض الكتابات القليلة والمتناثرة التى ظهرت قبله بسنوات أو عاصرته.. ودعت إلى الاهتمام بالتجارة والصناعة، ورغم أن الدعوة للاهتمام بالتجارة والصناعة شئ والدعوة للفكرة الرأسمالية شئ آخر إلا أن ذلك لا ينفى أن الدعوة الرأسمالية قد تتضمن المطالبة بالاهتمام بتشجيع التجارة والصناعة.. والحالة الأخيرة تنطبق على المقال الذى نشره رفاعة رافع الطهطاوى فى صحيفة (الوقائع المصرية) تحت عنوان (التجارة)[1] وحث فيه الحكومة المصرية على تشجيع التجارة المصرية فى الداخل والخارج.. كذلك الشأن

---

(١) صحيفة الوقائع المصرية: العدد ٦٢٣، غرة ربيع آخر سنة ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م) مقال بعنوان (تجارة).

المقال الذى كتبه جمال الدين الأفغانى بعنوان (الصناعة) ونشره فى صحيفة (مصر)[٢] قبل نشر المقال الأول لخليل غانم بأسبوعين فقط..!

كذلك فإن أمين شميل قد قام قبل نشر مقالات خليل غانم بحوالى شهر ونصف.. بالدعوة إلى إنشاء بنك مصرى وطنى رأسماله ١٤ مليون جنيه توزع أسهما متنوعة يأخذ منها الغني والفقير والوسط والملاك والفلاح كل على حسب اقتداره غير مكره على ذلك.. بشرط أن تكون إدارة هذا البنك وطنية مؤيدة بقوانين مقدسة لا ينقضها أمير ولا مأمور شأن البنوك العظيمة فى أقسام العالم المتمدن"[٣].

ولكن يبقى أن الفرق بين ما كتبه خليل غانم.. ومجموع هذه الكتابات المتناثرة.. فى كونها دراسة متكاملة تطرح الفكرة الرأسمالية من جميع جوانبها وتهاجم خصومها فى حين أن الكتابات التى سبقته أو التى عاصرته ليست سوى وجهات نظر أقرب إلى الخواطر أو المقالات الصحفية السريعة منها إلى الفكر المتكامل.

وقد بدأ خليل غانم مقالاته بتأكيد أن "العالم يسير وفق قواعد أساسية ثابتة لا يعتريها الزوال ولا يطرأ عليها الاختلال.. تسير سيرها وتجرى مجراها"[٤] وهو يقرر أن "من عرف هذه القواعد من الأمم حق معرفتها فأولئك هم الفائزون السابقون ومن غض الطرف فأولئك هم الخاسرون" ثم تصدى الكاتب لتعريف "علم الاقتصاد السياسى" فقال: "الاقتصاد فى اللغة.. التوسط بين

---

(٢) صحيفة مصر: ٥ يونيو عام ١٨٧٩ مقال بعنوان (الصناعة).

(٣) "صحيفة التجارة ١٧ أبريل عام ١٨٧٩ مقال بعنوان (البنك الوطنى)".

(٤) صحيفة مصر: ١١ يوليو عام ١٨٧٩ مقال بعنوان "الاقتصاد السياسى أو فن تدبير المنزل".

الإسراف والتقتير.. وفى "الإصطلاح علم بأصول تعرف بها القواعد الأساسية والمناهج الحسنة النافعة أولاً لتنمية الريع أو المحصول وثانيا لتقسيمه وثالثا لإنفاذه والغرض منه توفير الثروة والعمارة وتحسين أحوال المعاش.. وقد رأى بعضهم أن نعته بالسياسى لم يصادف محله فإنه لا دخل للسياسة فيه.. وأقول نعتوه بذلك لعلمهم بأن الثروة العمومية وحسن الاقتصاد هما قوام السياسة فقد قال أحد مشاهير الفرنسيس: مبنى مالاً وافراً آتك بسياسة حسنة أو لاشتماله على بعض المسائل المتعلقة بإدارة الدول كالنفقات العمومية والجباية والمكوس ونحوها أو لكون غاية السياسة كما قال بوسويه خطيب الفرنسيس المشهور إنما هى حصول الرعية على رغد العيش وسعة الحال".

والاقتصاد السياسى فى رأى الكاتب هو "علم وفن.. فهو علم من حيث "أنه ينبئنا بحقائق أصولية ثابتة نشأت عن التفكير فى العالم المحسوس فعرفت بها أحوال الهيئة الاجتماعية من وجه نمو المحصول وتوزيعه واستهلاكه.

وهو فن من جهة أنه "صناعة نهج العارفون مسالكها فكانت هدى للسالكين على آثارهم ومن حيثية أن أحكامه تشبه القوالب المحكومة الصنع، وأن غاية هذا العلم الجليل هى "تفضيل الثروة الحسية فضلاً عن المعنوية ولذلك كانت أركانه هى الملك.. والعمل.. ورأس المال".

ثم يقرر خليل غانم بعد ذلك أن إنشاء البنوك.. هى بداية الطريق الطبيعى للإكثار من المال وتحقيق الرواج وتقدم المجتمع.. وأخذ يشرح وظيفة البنك ودوره فى تنمية الاقتصاد وكان مما قاله "أما البنك أو البانكية فهو لفظ يدل على المكان الذى تتجمع فيه رؤوس الأموال ومنها يتم تمويل عمليات التجارة والصناعة والاستثمار".. ثم أخذ الكاتب يدعو المصريين إلى الاهتمام بإنشاء

بنك وطنى مصرى وركز بالذات على "البنوك الزراعية" فهى عظيمة الفائدة لأهل الفلاحة.. إلا أنها فشلت فى أوروبا لما يرى فى أرباب زراعتها من الضرر بمزارعهم أن يرهنوها.. ولكنها لو وجدت فى بلادنا المصرية لأدركت غاية النجاح لأن زيادة الربا بل تفشيه تدعو أهل فلاحتنا إلى معاملة البنوك فيخفف عنهم الضرر ويحصل لها الربح ولكن يشترط فى ذلك أن يكون قانون الرهن عادلاً صريحاً لا يقبل التأويل.. كذلك للأجانب فيها بما عرف عنهم من رغبة فى استغلال المصريين".

ثم تعرض خليل غانم لقضية الأجور.. والعلاقة التى يجب أن تقوم بين العامل وصاحب رأس المال فقال طارحاً فرضيات الفكر الرأسمالية. "أما العقد فيهتم بالرضا والقبول وأحسن طريقة فيه الموافقة بين المتعاقدين فإن بلاد الإفرنج فى قلق مستمر من جراء ما يقع من النزاع والخصام بين الفعلة وأصحاب الأعمال ولطالما قرأنا فى جرائدهم أن أولئك تعدوا عن الأشغال طالبين الزيادة فى الأجرة حتى تعطلت الأعمال وتدخل فى الأمر أرباب السياسة.. وقد اعتنى حماتهم ومديروهم منذ أربعين سنة بدفع هذه النازلة وحل مشاكلها فمنهم من ضل ومنهم من اهتدى الصواب.. ومما قال بعض السابقين منهم أن الأجرة ينبغى أن تكون وافية بمطلق حاجات الأجير إلا أنهم لم يعينوا تلك الحاجات ولم يعينوا كيف يكون التصرف مع الأجير إذا كان يسير العمل ثم تزوج ورزق الأولاد أزواجاً وإذا كان فى بلاد غالبية أسباب المعاش بحيث يقل عليه ما يكثر بعضه على الأجير فى غير تلك للبلاد".

ثم يؤكد الكاتب أن "أصحاب المعامل إنما يبيعون مصنوعاتهم من أهل التجارة ليبثوها فى البلاد أو ببعثرها فيها إلى سائر الأقطار ولهذا كانت مكاسبهم محدودة على نوع ما معهم.. والحالة هذه مضطرون لإبقاء أجرة الفعلة على

نحو ما تكون عليه لأنهم إذا رفعوا مقدارها فلابد لهم من أن يضيفوا الزيادة إلى أثمان البضاعة فتنقبض أيدى التجار عن شرائها إذ يرفضون عملاؤهم لإمكان الحصول على مثلها من بلد آخر بأقل من ذلك الثمن.. فتأمل هذا الارتباط العجيب بين الفعلة وأصحاب المعامل وبين هؤلاء والتجار وعملائهم والمستهلكين أى الذين يشترون البضاعة.. ثم أنظر إلى ما يترتب على ذلك من أنواع المشاكل وصنوف النوازل".

ثم يشرع الكاتب فى مهاجمة الاشتراكيين لمطالبتهم بالمساواة فى الأجور والدخول فيقول: "وأعلم أن غلاة الأفكار ودعاة الغرور يحتجون على رأيهم فى هذه المسألة بوجوب المساواة الكاملة بين الناس.. وهو رأى فإن يذهب بالراحة ويترتب عليه ضيق المعاش.. قال أحد علماء التدبير وكان معروفاً بين قومه بالنباهة والحكمة ما محصله: أن الإنسان بالراحة حريص على اللذة والنعيم عزوف بالطبع عن التعب والنكد وذلك منشأ الخير والشر فيه.. فأما الشر نبت من البغض والحسد والأثرة الموجبة للسلب والنهب والحرب والاستبداد والامتياز فى غير الحق وأما الخير فقد نشأ عن المهمة والحمية والغيرة اللاتى يحملن بعض الناس على جلب المنافع واحتمال المتاعب والمصاعب فى تحقيق الأعمال المفيدة ويعيش غيرهم على تحصيل العلوم واقتباس المعارف.

ومعلوم أن الخير جرثومة الفضائل والمزايا والمكارم التى يتحلى بها الإنسان.. ويتجلى بذكرها اللسان. ثم يخرج الكاتب من ذلك كله إلى القول بأنه" لما كانت القوى الفكرية والحسية غير متساوية بين الناس لوم من ذلك أن يتميز زيد عن عمر.. وخالد عن بكر بما يقع من الرجحان بين الأعمال ومن الفرق بين المساعى وذلك من آثار الحكمة اللانهائية إذ كيف نصلح حال أمة يكون جميع أعضائها سواء فى الفكر والعقل والقول والثروة والكرامة ومن بينهم

يخدم الآخر ومن يرضى بسفاسف الأعمال الضرورية فى العمران – بل من يخترع الصناع والفنون ومن يعتنى بها.. لا جرم أن عدم التساوى بين الناس عناية من الله فقد جعلهم درجات بعضهم فوق بعض ليقوموا بضرورات المعاش فيحصل لهم الهناء الذى هو من ثمرات الاشتغال".

ويبقى أننا يجب إلا نقيس أفكار خليل غانم بمقياس عصرنا اليوم.. فإذا كانت مثل هذه الأفكار الرأسمالية قد لا تلقى قبولا الآن من قطاعات كبيرة من الكتاب أو المفكرين.. بل ومن الكتاب والمفكرين الرأسماليين أنفسهم إلا أننا يجب ألا ننسى أن هذه الأفكار قيلت فى القرن التاسع عشر.. وفى وقت كانت فيه الرأسمالية تعتبر طفرة عظيمة فى المجتمع المصرى والعربى ويكفى أنها تهدم أسس النظام الإقطاعى وتدعو لمجتمع ونظام جديد متقدم فى ذلك الوقت هو النظام الرأسمالى بما يشكله من علاقات اجتماعية.. تعتبر إذا قورنت بالعلاقات الاجتماعية الإقطاعية، ثورة اجتماعية كبرى.. وبذلك لابد وأن يحتل خليل غانم مكانه الذى يستحقه.. فهو يعد من رواد هذه الثورة فى تاريخ الفكر العربى الحديث.

الفصل السادس

الحكومة الإسلامية

بين

على عبد الرازق... وعبد الله النديم

من بين عشرات المؤلفات التى وضعها عبد الله النديم.. لم يعرف منها سوى كتابين: كان ويكون.. والمسامير.. أما بقية كتبه ومؤلفاته ومخطوطاته.. فقد فقدت جميعها خلال سنوات هربه مطارداً من الخديوى توفيق ورجال الاحتلال البريطانى عقب فشل الثورة العرابية ولم يبق من آثاره الفكرية إلا المقالات الموجودة ببعض الأعداد المتفرقة من الصحف والمجلات التى كان يكتب فيها..!

ولقد وقع بين أيدينا بعض المقالات المفقودة لعبد الله النديم وأسسها "كتاب الصديق".. وفيه يتحدث النديم عن "نظام الحكم فى الإسلام".

والغريب أن هذه المقالات تطرح مجمل الأفكار التى تضمنها كتاب الشيخ على عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم).. فإذا عرفنا أن مقالات النديم ظهرت قبل كتاب على عبد الرازق بخمسة وأربعين عاماً لأدركنا مقدار أهمية هذه المقالات المجهولة لعبد الله النديم.

فالنديم.. يرى "أن الرسول (ﷺ) قد لحق بربه دون أن ينص على نوع الدولة أو شكل الحكومة التى تسوس المسلمين من بعده.. مع أنه لم يترك شيئاً من أمور المسلمين إلا وتناوله.. ويعتقد النديم أن ذلك كان "الحكمة أرادها الرسول (ﷺ) وهو ترك الأمر شورى بين المسلمين يختارون بأنفسهم نظام الحكم الذى يناسب أحوالهم".

.. وفى هذه المقالات يقرر النديم أيضاً "أن الرسول (ﷺ) قد لحق بالرفيق الأعلى دون أن يسمى من يخلفه على أمور المسلمين تاركا ذلك لهم يقررونه كيفما شاءوا".. وهذا فى نظر النديم.. تأكيد آخر بأن الإسلام يترك أمور الحكم شورى بين المسلمين.. وانطلاقاً من هذه الأسس يرى النديم أن الخلافة

بالشورى وليست بالنص.. أى أنها ظهرت بإرادة المسلمين.. ولم تفرض عليهم بنص من القرآن أو الحديث.

إن هذه المقالات تقدم لنا نموذجاً لإسلاميات عبد الله النديم إذ قد لا يعرف الكثيرون أن معظم مؤلفات النديم ومخطوطاته كان موضوعها الرئيسى هو الإسلام وقضاياه.. فمن إسلاميات النديم مثلاً كتاب الفوائد فى العقائد واللالئ والدرر فى فواتح السور.. والبديع فى مدح الشفيع، وموحد الفصول فى جامع الأصول والشرك فى المشترك.. ورغم إن كل هذه المؤلفات مفقودة.. إلا أننا نعتقد أن أى تقييم منصف لهذه المقالات المجهولة التى نعرضها فى هذه الصفحات.. وكذلك ما تبقى من مقالاته عن الإسلام التى نشرها فى صحفه الثلاث: التنكيت والتبكيت، والطائف، والأستاذ.. يشير إلى النديم باعتباره مفكراً إسلامياً كبيراً لعب دوراً هاماً فى تجديد الفكر الإسلامى.. قد لا يقل عن الدور الذى لعبه إعلام هذا الفكر فى العصر الحديث.

ولهذه المقالات المجهولة أهمية أخرى.. فهى تعطينا نموذجاً للكيفية التى واجه بها الفكر الإسلامى القضايا والمسائل التى طرحها الفكر الأوروبى مع بداية عصر النهضة والتى دقت أبواب العالم الإسلامى فى القرن التاسع عشر.. كقضايا السلطة الدينية، والسلطة الزمنية، والحكم المطلق، والحكم المقيد.. ثم مسألة القوميات وهل تقوم على أساس من وحدة الدين أم تقوم بفعل عوامل أخرى ليست الوحدة الدينية من بينها..؟

ولقد شكلت هذه القضايا تحدياً كبيراً للمفكرين المسلمين فى ذلك الوقت مما دفعهم إلى العودة إلى التراث السياسى الإسلامى رغم ندرته.. ينقبون فيه عما يعينهم على مواجهة هذا التحدى.. فكان أن عثر النديم على مخطوط

إسلامى هام هو رسالة أبى بكر الصديق "التى وضعها أبو حيان التوحيدى فى القرن الثالث الهجرى ويتناول فيها قصة الخلاف الذى نشب بين الصحابة عقب وفاة الرسول (ﷺ) ويتضمن الرسائل المتبادلة بين أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب وبين على بن أبى طالب عقب يوم السقيفة".

وقد تضافرت عدة عوامل دفعت النديم لكى يهتم بهذه الرسائل وأن يتتبع جذورها وأصولها التاريخية والملابسات التى جرت حولها وهو ما جعله يشرع فى نشرها بعد تحقيقها مكملاً إياها بدراسة عن قضية الخلافة فى الإسلام وحقيقة النزاع الذى قام بسببها بين المسلمين بعد وفاة الرسول (ﷺ) وهو ما جعله يتعرض لمناقشة موقف الإسلام من السلطة الدينية والسلطة الزمنية.. ورأى الإسلام فى الحكم المطلق أى الاستبدادى والحكم المقيد أو الديموقراطى أو الشورى بلغة ذلك العصر.

وأول هذه العوامل التى دفعت النديم للاهتمام بتحقيق هذه الرسائل هو ما احتوته من دروس هامة فى فنون السياسة والحكم.. وذلك المستوى الراقى من الفكر السياسى النظرى والعملى الذى تمتع به صحابة الرسول (ﷺ) رغم قرب عهدهم بالبداوة، وبعدهم عن مواقع الحضارة والمدنية فى ذلك الوقت.. وكما يقول النديم: "إن هذا الكتاب الغريب العزيز الوجود القادر فى باب الإنشاء ودهاء السياسة قد قام بما لم تقم به السيوف ولا الآلات النارية، حيث ألف قلوباً استفزتها الفقرة، وآلان نفوساً غلبتها العزة وجمع شمل الأمة بعد أن كادت تتفرق وشد أزر الهيئة الاجتماعية بعد أن أشرفت على التلاشى ومن أمعن النظر فيه وفى حاشية سيدنا عمر بن الخطاب (ﷺ) عليه وجواب سيدنا على عنهما وما كان من مناظرة عمر معه.. علم كيف كانت أفكار العرب من طبقات

السياسة العليا والنظر فى العواقب البعيدة وبعد غورهم فى مدارك الأمور"[1].

أما العامل الثانى: فهو ما تشير إليه هذه الرسائل من تقدير الإسلام وصحابة الرسول لأهمية الشورى.. وهو أمر كان يهم النديم وغيره من المثقفين المصريين لتدعيم نضالهم ضد الحكم الاستبدادى للخديوية المصرية فى ذلك الوقت. فالنديم يقول: "أن من تأمل ما فى هذا الكتاب من موارد السياسة وغريب المناظرة وما أتى به سيدنا على من الحلم والعلم والعدول عما يوجب شق عصا الأمة علم مقدار ما جاءت به الشورى وما تداركه مجلس الشيوخ من سقوط الدولة وتبدد الأمة".

ويطرح النديم فى هذه المقالات سؤالا هاما وهو: هل حدث حقاً خلاف بين أبى بكر وعلى بن أبى طالب حول من منهما أحق بخلافة الرسول (ﷺ) ؟.

ويشير النديم إلى أن هناك عدداً من مؤرخى الإسلام يؤيد وقوع هذا الخلاف بل ويصل بهم الأمر إلى حد القول بنشوب صراع فعلى كاد يؤدى إلى الاحتكام إلى السيف والبعض الآخر من المؤرخين ينفى وقوع هذا الخلاف مؤكدين أن خلافة أبى بكر الصديق للرسول (ﷺ) أجمع عليها الصحابة وجمهرة المسلمين ومن بينهم على بن أبى طالب نفسه.. ولكن النديم ينتقل بهذه القضية إلى مستوى آخر عندما يشير إلى أن هذا الخلاف ليس فى حقيقته سوى جزء من خلاف أكبر وهو قول البعض بأن الخلافة بالنص لا بالشورى وأن الرسول (ﷺ) قد أشار فى حياته إلى شخص من يخلفه.. بينما يرى البعض الآخر من المسلمين أن الرسول (ﷺ) قد ترك أمر الخلافة شورى بين المسلمين يختارون من يرون أنه يصلح لها.

---

(١) صحيفة العصر الجديد، ١١ مارس، سنة ١٨٨٠.

وفيما يتعلق بالخلاف بين أبى بكر وعلى بن أبى طالب خرج النديم بتخطأة الذين أنكروا وقوع الخلاف بين على بن أبى طالب وأبى بكر الصديق على الإطلاق.. كذلك فهو ينكر على من ضخموا فى هذا الخلاف وأضافوا أية من الروايات بما كان يخدم أغراضاً خاصة لبعض الفئات الإسلامية ويميل النديم مستنداً إلى ما ترويه الرسائل المتبادلة بين أبى بكر وعمر وبين على بن أبى طالب.. إلى تأييد وقوع هذا الخلاف بين أبى بكر وعلى بن أبى طالب.. ولكنه يرى أن هذا الخلاف محدود الحجم ولا يزيد عن سوء فهم نتج عن تأخر على بن أبى طالب عن مبايعة أبى بكر ولم يكن تأخره رفضاً لمبايعته ولا اعتراضاً عليه ولا طمعاً فى منصبه.. وإنما لأن فراق الرسول (ﷺ) ألمه فاعتزل الناس والحياة وهو ما أساء بعض القوم تفسيره.. فظنوه احتجاجا ومعارضة لتولى أبى بكر خلافة المسلمين.

وباستعراض الرسائل الثلاث المتبادلة بين أبى بكر وعمر وبين على بن أبى طالب ثم المناظرة التى جرت بين عمر وعلى.. يضع النديم التفاصيل الكاملة لقصة الخلاف حول الخلافة.. فيحكى النديم على لسان أبى عبيدة الجراح ان أبا بكر دعاه إليه بعد أن تمت البيعة له فى السقيفة وحمله رسالة إلى على بن أبى طالب كان أهم ما فيها قول أبى بكر لعلى بن أبى طالب "لقد سألت رسول الله على هذا الأمر (يقصد الخلافة) فقال لى يا أبا بكر هو لمن يرغب عنه لا لمن يرغب فيه ويجاحش عليه ولمن يتضاءل له لا أن ينضح إليه يقال هو لك.. لا لمن يقول هو لى"[٢].

ويعاتب أبو بكر على بن أبى طالب لتأخره عن البيعة له ويذكره أنه

---

(٢) صحيفة العصر الجديد – ١٣ مارس سنة ١٨٨٣.

نصره يوم تقدم غيره لزواج فاطمة بنت الرسول (ﷺ) فقال: "لقد شاورني رسول الله في آل صهر فذكر فتيانا من قريش فقلت له أين أنت من على ؟.. فقال إني أكره لفاطمة ميعة شبابه وحداثة سنه فقلت من كفته يدك ورعته عينك حفت بهما البركة وأسبغت عليهما النعمة مع كلام كثير خطبت به عنك ورغبته فيك.. فكنت لك إذ ذلك خيراً منك الآن لي".

وأخيراً فإن أبا بكر يؤكد لعلى أنه إذا كان يرى بأحقيته في الخلافة فليحتكما إلى جمهرة المهاجرين والأنصار وما يشيرون به يكون فقال: "وبعد فهؤلاء الأنصار والمهاجرون عندك ومعك في دار واحدة وبقعة جامعة أن استقاموا بي وأشاروا عندي بك فأنا واضع يدي في يدك وصائر إلى رأيهم فيك وأن تكن الأخرى فأدخل فيما دخل فيه المسلمون".

وقبل أن يذهب أبو عبيدة الجراح إلى على بن أبي طالب لينقل إليه خطاب أبي بكر إذا بعمر بن الخطاب يمهله قليلاً ويدخل إلى أبي بكر ثم يعود سريعاً فيحمل أبا عبيدة خطاباً منه (أي من عمر) إلى على.. وخطاب عمر يحمل بصماته.. فهو شديد في الحق قاسي في الحساب فهو يخاطب على قائلاً: "لقد خرج رسول الله والأمر مقيد محبس ليس لأحد فيه ملمس ولا مانع.. لم يسير فيك قولاً.. ولم يستنزل فيك قرآناً ولم يجزم في شأنك حكما".. وينفي عمر أية شبهة في أن أبا بكر قد اغتصب الخلافة من على.. وإنما يؤكد أنه أحق بها بتاريخه في الإسلام وبصحبته للرسول (ﷺ) وبإجماع المسلمين عليه.. ثم يؤكد عمر أن علاقة الدم التي تربط علياً بالرسول ليست أقوى من علاقة الروح التي تربط بين أبي بكر والرسول. إذ يقول عمر: "ولعمري أنك أقرب إلى رسول الله قرابة ولكنه أقرب إليه قربة والقرابة لحم ودم والقربة روح ونفس.. وهذا فرق عرفه المؤمنون ولذلك صاروا أجمعين". وذهب أبو عبيدة الجراح إلى على

ونقل إليه فحوى الخطابين فتألم الرجل لسوء فهم القوم لتأخره عن البيعة ثم بعث برده إلى أبى بكر وعمر يوضح سبب تأخره فكان مما قال: ".. والله ما كان قعودى فى هذا البيت قصدا للخلافة ولا إنكاراً للمعروف ولا رزية على مسلم بل لما وقدنى به الرسول بفراقه وأودعنى من الحزن بفقده وذلك لأننى لم أشهد بعده مشهداً إلا جدد لى حزناً وذكرنى شجوا.. وإن أشوق إلى اللحاق به كاف عن الطمع فى غيره.. فلما كان صباح اليوم التالى جاء على بن أبى طالب إلى المسجد واخترق الصفوف وبايع أبا بكر وقال فيه وصفاً جميلاً وقولا كثيراً وجلس بجوار الخليفة زمنا ثم استأذن للقيام فقام معه عمر بن الخطاب يودعه تكريماً له.. وينهى أبو عبيدة الجراح قصته قائلاً: .. وانصرف على وهذا أصعب ما مر بعد فراق رسول الله (ﷺ).

ويخرج عبد الله النديم من تحقيقه لهذه القصة بفكرتين على قدر كبير من الأهمية:-

الفكرة الأولى: أن إيا من المؤرخين أو الكتاب الذين زعموا أن الرسول (ﷺ) قد نص على من يخلفه فى أمامة المسلمين سواء كان أبا بكر أو على بن أبى طالب.. عجزوا عن تقديم نص صريح يؤكد ذلك.. ولم يتعد ما جاءوا به عن مجرد محاولة لتفسير بعض الأحداث التاريخية غير الثابتة بينما المؤكد تاريخيا أن الرسول (ﷺ) قد لحق بربه دون أن يسمى من بعده أو من يخلفه.. ولو كان الرسول (ﷺ) يريد النص على من يخلفه لكان نص على ذلك نصا صريحاً فى أحاديثه التى تناولت كل جوانب الحياة الإنسانية ولكنها وقفت دون هذا الموضوع كحكمة أرادها الرسول (ﷺ).. وهى ترك الأمر شورى بين المسلمين ليختاروا من يقع عليه اختيارهم.. فالمعروف إن الأصل فى الخلافة عند المسلمين أن تكون راجعة إلى اختيار أهل العقد والحل فقد تعارف المسلمون

على أن الإمامة عقد يحصل بالمبايعة بين أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً أو خليفة بعد التشاور بينهم.

أما الفكرة الثانية: فهى القول بأن الرسول (ﷺ) قد انتقل إلى لقاء ربه من غير أن ينص على نوع الدولة أو شكل الحكومة التى تتولى أمور المسلمين من بعده.. وعلى ذلك فالخلافة ليست فرضاً على المسلمين وإنما هى شكل سياسى ارتضاه المسلمون لأنفسهم بعد وفاة الرسول (ﷺ).

لذلك لم يكن غريباً أن يقول عبد الله النديم فى هذه المقالات المجهولة: "إن الشورى هى القطب المعادى للاستبداد وإن من يتتبع الشريعة الإسلامية "لعلم أن الاستبداد منابذ لكلمة الله تعالى فى تشريع الشرائع ومخالف كل المخالفة لصريح آياته الشريفة وأحاديث رسوله الحنيفة".

فالإسلام فى رأى النديم يوجب تقييد الحاكم بحبال القانون.. فلا يخرج عنه ولا يحيدا لى غيره ".. كذلك فهو يرى أن الشريعة الإسلامية لا تقيد الحاكم فى ذاتها وإنما عن طريق من يسهرون على تطبيقها من علماء الإسلام فهو يقول: إن الشريعة ليست سوى معانى أحكام موضوعة فى عقول أرباب الشريعة.. وهى لا تقيد الحكام بحال وجودها.. وإنما تقيده بوجود من يحرصون على تحقق معانيها".

والإسلام فى رأى النديم يجيز أن تختار الأمة من بين نبهائها قوماً عارفين بأحوال أهلها.. وهو بذلك يقرر أن الإسلام لا يمنع من وجود هيئة أو مجلس يتولى الرقابة على الحكام ومدى التزامهم بتطبيق الشريعة.. وهذا هو نفس ما تقوم به مجالس النواب والبرلمانات فى دول أوروبا الحديثة .. وصحيح أن الإسلام لم يبين طريقة مخصوصة لاختيار هؤلاء النواب فإنه لا يمنع أن

يكون ذلك عن طريق الانتخاب.. فالأصل فى الإسلام أنه اعتبر "الشورى" واجباً شرعياً فى الحكومة الإسلامية.. أما كيفية النظام الذى يحقق هذه الشورى وأساليبه وأجهزته فهو أمر متروك لاختيار المسلمين ولأهل العقد والحل منهم.

لذلك كان من الطبيعى أن يدعو النديم علماء الإسلام ورجال الدين الإسلامى أن يشتركوا فى السياسة فهو يقول: "أن رجال الدين فى أوروبا هم أساتذة السياسة ورجال السياسة هم حفظة الدين فاتحد المبدأ والغاية وهذا عكس ما تراه فى جميع أهل الشرق.. فإن العلماء مبتعدون عن السياسة مقتصرون على العلوم الدينية فإذا عرض عليهم أمر سياسى أحجموا عن الخوض فيه لجهل طرفه وأن تكلموا فيه بالجرأة كان الخطأ أكثر من الصواب لعدم اشتغالهم بمثله.. ولهذا أهملهم الأمراء فى المجامع السياسية وأخذوا بآراء من هم دونهم فى المرتبة العلمية"(٣).

ويرى النديم "أن فريق العلماء أحق الناس بالاشتغال بالسياسة والتفنن فيها وخوض بحارها.. فإن نوازل الملوك يقضى عليها فى الغالب باستشارة العلماء فإنهم بما عندهم من تربية الملكة واقتدارهم على فهم عويص المعانى يمهرون فى السياسة ويتقدمون على المشتغلين بها عمراً طويلاً"(٤).

ثم يؤكد النديم أنه "ليس فى النصوص ما يمنع من الاشتغال بالسياسة حتى نعده معصية.. بل كل العلوم الشرعية من قواعد السياسة"(٥).

أما قصة هذه المقالات المجهولة لعبد الله النديم.. فقد كان أول خيط شدنى

---

(٣) صحيفة العصر الجديد – ١٧ مارس سنة ١٨٨٠.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

إليها خبر نشر فى العدد ٤٣ من صحيفة المحروسة الصادرة فى ١٠ مارس ١٨٨٠ وكان نصه: "أعثرنا التوفيق على مراسلة مفردة الوضع عزيزة المنال نادرة الوجود منفردة فى باب الإنشاء ودهاء السياسة وأساليبها جرت بين أبى بكر الصديق وعلى بن أبى طالب رحمه الله عليهما.. فأشرنا إثباتها فى العدد الآتى من "العصر الجديد" حفظاً لها من أشرف الآثار وحرصاً على ما تضمنته من الفوائد والأحكام فى الأمور الإدارية والتقلبات السياسية"(٦).

وفى العدد العاشر من صحيفة العصر الجديد الصادر فى ١١ مارس ١٨٨٠ نشر الجزء الأول من الكتاب على الصفحة الأولى واحتلها كلها (وكانت بحجم الجرائد الصباحية التى تصدر اليوم) ثم أعادت نشر أجزائه الأخرى فى إعداد متلاحقة من الصحيفة وأن كان يلاحظ أنه ابتداء من الحلقة الثالثة من الكتاب.. لم تصل إلينا كاملة.. والسبب أن أجزاء من الصحيفة ممزقة أو مفقودة وخاصة الجزء العلوى من الصفحة مما أضاع رقم العدد وتاريخ صدوره.. ولكن الأجزاء المفقودة ليست من الكثرة بحيث تقطع سياق الكتاب.. وأعلنت صحيفة العصر الجديد أن عبد الله النديم نائب رئيس الجمعية الخيرية الإسلامية فى ذلك الوقت هو الذى قام "تحقيق هذا الكتاب وشرح ما جاء فيه من دروس سياسية ودينية وقام بإعداد كتيب يجمع فيه هذه الرسائل مع شروحها فقالت الصحيفة "وقد أخذ حضرة صديقنا الفاضل الأمين عبد الله النديم نائب الجمعية الخيرية الإسلامية وخطيبها الشهير فى شرح هذا الكتاب يبين رموزه ويوضح ما خفى من غرر السياسة والتبصر ويفسر ما انتظم فيه من اللغة الفصحى فى كتاب لطيف استقصى فيه كل ما أغلق من الكتاب مما نعده فى زماننا مبدعاً وقد أتت به العرب بداعة وبلا ترو ولا تأليف".

---

(٦) صحيفة المحروسة – ١٠ سارس سنة ١٨٨٠.

ويبقى أخيراً أن هذه المقالات المجهولة وغيرها من مؤلفات النديم المفقودة تثير قضية هامة وهى ضرورة أن تتكاتف جهود هيئاتنا العلمية ومثقفينا فى البحث عن كتب النديم ومخطوطاته.. فيقيناً أن هناك عدداً من مؤلفات النديم ما تزال مختفية فى العديد من مكتبات الأسر المصرية القديمة التى اختفى عندها النديم.. لو اهتم الأحفاد بالتنقيب فى مكتبات أجدادهم لعلهم يجدون بين رفوفها كتابا أو مخطوطا مفقودا للنديم.

ولكن من المؤكد أن لعبد الله النديم ديوان شعر كبير يحتوى على ما يقارب عشرة آلاف بيت.. وما زال محجورا عليه فى مكتبة استنبول بتركيا حيث عاش النديم سنواته الأخيرة فيها منفياً من مصر حتى وافاه الأجل فى العاشر من أكتوبر ١٨٩٦.. ويقال أنه مات مسموماً بفعل جواسيس أبو الهدى الصيادى مستشار الخليفة والذى كان النديم قد وضع فيه كتاب "المسامير" يهجوه فيه ويفضح دسائسه ومؤامراته.

وما زال جثمان النديم يرقد غريباً فى مقبرة "يحيى أفندى فى باشكطاش" بتركيا وليس مستبعداً أن يكون النديم قد ترك عدداً آخر من الكتب والمؤلفات أثناء إقامته فى تركيا.. فهل نغالى إذا طلبنا الاهتمام بتراث عبد الله النديم.. وهل كثير عليه أن أرسلنا بمن يذهب إلى استنبول ينقب فى مكتبتها بحثاً عن ديوانه الكبير وعما قد يكون قد تركه من كتب ومخطوطات أخرى.

الفصل السابع

الفكر السياسى والاجتماعى لقاسم أمين

أكثرنا لا يعرف عن قاسم أمين سوى دوره فى الدعوة لتحرير المرأة رغم أن مساهمة قاسم أمين فى حياتنا الفكرية والثقافية أهم بكثير من دوره فى تحرير المرأة.

ولكن يبدو أن موضوع المرأة.. لما له من جاذبية خاصة بالإضافة إلى الملابسات والدوى الذى صاحب كتابى قاسم أمين "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة" قد غطى على جهود قاسم أمين الأخرى مع ما لها من أهمية.

ولكى نفهم جهود قاسم أمين الأخرى لابد أن نلقى الضوء على جوانب من نشأته وقصة حياته.. فهى تفسر الكثير من جهوده الفكرية الأخرى المجهولة، فقد كان قاسم من أصل كردى، فجده كان أميراً كردستانيا أخذ ابنه رهينة فى الأستانة عاصمة الدولة العثمانية فى ذلك الوقت.. والتى كانت كردستان إحدى ولاياتها الدائمة التمرد والعصيان وكان ذلك الرهينة هو (أمين بك) والد قاسم أمين.. ثم جئ بأمين بك إلى مصر فى زمن الخديوى إسماعيل حيث دخل فى خدمة الجيش المصرى ووصل إلى رتبة أميرالاى وتزوج بابنة (أحمد بك خطاب) وأنجب قاسم. وقد ربى قاسم التربية المعتادة لأمثاله فى مدارس الحكومة المصرية فلما أتم دراسته بمصر أرسل فى بعثة إلى باريس حيث حصل على أجازة الحقوق.. وعاد ليعمل فى خدمة الحكومة فى عام ١٩٨٥ وعين وكيلاً للنائب العمومى فى محكمة مصر المختلطة ولم يبق بها سوى عامين عين بعدها مندوباً بقلم قضايا الحكومة بنظارة المالية ثم عين بعد أشهر رئيساً لنيابة طنطا، ثم نائب قاض. فمستشاراً فى الاستئناف[1].

وخلال هذه الرحلة الطويلة فى ميدان الأعمال القانونية تجول قاسم أمين فى مدن مصرية كثيرة ونظر فى العديد من القضايا المدنية والاجتماعية ومرت

---

(١) أحمد لطفى السيد، قصة حياتى، دار الهلال، القاهرة، ص ٩٩.

به صور شتى واقعية من صميم المجتمع المصرى[٢]. وقد تفاعل كل ذلك مع ثقافته الأوروبية التى تزود بها أثناء إقامته بباريس للدراسة.

لذلك لم يكن غريباً أن يكون قاسم أمين هو صاحب أول مؤلف كامل فى الفكر المصرى الحديث يتعرض لدراسة الشخصية المصرية.. وقد وضعه بالفرنسية وسماه "المصريون وذلك ليرد على كتاب نشره عام ١٨٩٣. كاتب فرنسى يدعى (الدوق داكور) باسم "مصر والمصريون".. قرأه قاسم بحكم إجادته للغة الفرنسية ورأى فيه طعناً جارحاً فى الشخصية المصرية.

ومن أبرز القضايا التى أثارها أمين فى كتابه: دفاعه عن الروح الحربية عند المصريين تلك الروح التى أنكرها الدوق داكور.. فأكد قاسم بالأسانيد والحجج التاريخية توافر روح القتال عند الشعب المصرى بل أكد أن هذه الروح تبرز فى الشعب المصرى أكثر من الشعوب الأخرى.. ثم هو يشيد بالثورة العرابية، وكان هذا عملاً جزيئاً فى زمنه. ويتخذها مثلاً على وجود الروح العسكرية عند المصريين ويتحدث عن انتصارات العرابيين على الإنجليز فى كفر الدوار.. وأكد أن هزيمة التل الكبير – وكان هذا أيضاً قولاً جريئاً فى عصره – لم تكن راجعة إلى ضعف الروح العسكرية عند المصريين.. وإنما لخيانة بعض العملاء.

ولقاسم أمين أيضاً مجموعة من الدراسات الهامة التى نشرها فيما بين عام ١٨٩٥ وعام ١٨٩٨ فى صحيفة المؤيد التى كان يصدرها الشيخ على يوسف والتى جمع أكثرها بعد ذلك فى كتاب سماه (أسباب ونتائج) وفيه محاولة أخرى من قاسم أمين لدراسة المجتمع المصرى والشخصية المصرية. وكان

(٢) أحمد بهاء الدين، مقدمة طبعة حديثة لكتاب تحرير المرأة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٢.

الجديد فيها ابتكاره لمنهج يقوم على نقد الظواهر السلبية فى المجتمع المصرى وفى الشخصية المصرية ولكن ليس بهدف تشويه الشخصية المصرية. كما كان يفعل الكتاب الأوروبيون فى ذلك الوقت مثل اللورد كرومر وغيره. وإنما بهدف تشخصيها وابتكار وسائل الخلاص منها ومعالجتها.. لتحقيق هدف أبعد وهو تطوير المجتمع المصرى وتحديثه وهى المهمة التى نذر قاسم أمين نفسه لها.

وفى هذه المقالات يقدم قاسم أمين نظرية متكاملة فى التربية تقوم على ثلاثة أسس:

الأول: غرس بذور محبة الدين فى نفس الطفل المصرى مما يجعل وجهته فى كل حركاته وسكناته نحو الكمال فى كل شئ.. فالدين للإنسان هو الشئ الوحيد الذى يمثل بين يدى كل نفس صورة الكمال الحقيقى.

الثانى: تنمية المشاعر الوطنية.

الثالث: تنمية الوعى الدانى أو كما كان يسميه أن يوجد عند كل منا محكمة للضمير تحاسبه كل يوم عما أتت يداه.

وفى هذا الكتاب أيضاً يهاجم قاسم أمين الحكم الفردى للخديوى عباس حلمى الثانى حيث كتب يقول: "أن الاستبداد أصل كل فساد فى الأخلاق".. ثم يدعو للحرية ويرى أنها "قاعدة ترقى النوع الإنسانى ومعراجه إلى السعادة".

ولقاسم أمين مجموعة من المقالات نشرها فى صحيفة المؤيد.. طرح فيها عدداً من الأفكار الاقتصادية الهامة.. وهى تؤهله لاحتلال موقع رائد فى الفكر الاقتصادى المصرى.. بل والعربى أيضاً.

ففى هذه المقالات يصف قاسم أمين الحالة الاقتصادية فى مصر. ويتندر على ما تقول به العامة أن مصر أم الدنيا.. والأصح إذا قورن بينها وبين مدن

الممالك الأخرى مثل لندن، وباريس، وهامبرج، وبروكسل، وأمثالها أن تسمى خادمة الدنيا لأنها لو وضعت فى جانب هاته المدن لظهرت فى حالة فقر محزنة كما أو وضعت ذات اطمار بالية قذرة فى جانب عروس متحلية بأفخر الملابس، وأثمن الحلى وأبهاها[٣].

ثم يذكر قاسم أمين القراء بأن مصر بلد فقير جداً نصف أهله وهم الفلاحون يعيشون بلا شئ يقى الحى من الموت جوعا.. والنصف الآخر ينقسم قسمين، الأول يشمل التجار والصناع، وهؤلاء ليس فيهم شخص واحد يقال أنه "مالى" وآخر يحتوى على الموظفين وأرباب المعاشات، وهم الطبقة المتظاهرة بحالة اليسار نوعا ما فى معيشتهم ولكن أن حيل بينه وبين مرتب المعاش شهراً واحداً وقعوا فى العسرة والضنك الشديد، أما أرباب الأطيان من "الذوات" والعمد والمشايخ والأعيان فى البلاد فحالهم بحال "رابيل" المؤلف الفرنساوى المشهور الذى قال فى وصيته. أنى لا أملك شيئاً وعلى ديون كثيرة وأوصى ببقية ما أملك للفقراء.

ثم يؤكد قاسم أمين أن "المملكة لا تكون غنية إلا إذا كان أهلها أغنياء.. ولذلك قال أحد السواس المشهورين أعطنى مالية حسنة أعطيك سياسة حسنة".. وعملاً بهذه القاعدة ينبه قاسم أمين إلى أن أمم أوروبا وجهت التفاتها إلى المسائل الاقتصادية فأنشأت نظارة للتجارة وللصناعة وللمستعمرات، وأكثرت من إنشاء المدارس التجارية والصناعية وتهافتت على وسائل الاستعمار وصارت كل أمة تزاحم الأخرى فى هذا المضمار والتنافس بينها شديد بلغ حد

---

(٣) صحيفة المؤيد: ١١ أكتوبر ١٨٩٧، مقال بعنوان: "الحالة الاقتصادية فى مصر"..
إعطنى مالية حسنة.. أعطك سياسة حسنة.

الكفاح والجهاد.. حتى أن رجال السياسة صاروا يعتبرون أنه لابد وأن الحرب تقوم يوماً ما بين انجلترا وألمانيا، لأن المنافسة بين الأمتين فى جميع أنحاء العالم اصلتهما إلى درجة اعتقاد أن أحداهما لا يمكن أن تستمر فى طريقها إلا إذا سحقت الأخرى.

ثم يؤكد الكاتب أننا نحن معاشر المصريين لا شغل لنا إلا الإشراف على ميدان هذا التنافس للتفرج على المتنافسين، والإعجاب بهذه الأمة والاستهزاء بتلك كأننا عالم من كوكب آخر حضرنا إلى هذه الدنيا للتفرج على أهلها أياما معدودة ثم العودة إلى أوطاننا بعد ذلك بسلام.. والحقيقة أننا نحن موضوع تنازعهم وسبب مشاكلهم نحن اللقمة الدسمة التى يريد كل منهم أن يبتلعها فى جوفه.

ويقرر الكاتب أن كل ثروة هى نتيجة عمل صاحبها "ترى الرجل مثلاً فى أمريكا يبتدئ فى تجارة أو صناعة حقيرة فيصل بعد بضع سنين إلى مصاف الملايين الذين يحوزون الملايين – فلماذا ؟ لأنه يشتغل ليكسب فالواحد منهم يشتغل دائماً. يشتغل بالنهار ويفكر فى شغله بالليل.. وهو قد تربى على أن يشتغل وتربى على أن يعتمد على نفسه.. فالتربية والعادة قد أوجدتا فيه الإقدام على الشغل والعمل".. أما فى مصر فالعكس هو الذى يحدث.. إذ يرى قاسم أمين أن "الواحد منا معاشر المصريين أو الشرقيين كافة.. فهو كالبهيم الذى يعلق فى الساقية يمشى الهوينى خطوة خطوة حتى يسمع صوت، فيجاهد نفسه بخطوة.. ثم يقف وهكذا حتى المساء، حيث يقدم له علفه فيأكله طيباً أو رديئاً ثم يهوى كالشبح المرضوض على الأرض فينام تعباً كسولا.. بل مكسرا مهمشا حتى الصباح".

وفى إحدى هذه المقالات الاقتصادية يتساءل قاسم أمين: "لماذا لا يوجد فى مصر أغنياء ؟ وقبل أن يجيب عن السؤال يؤكد أن الأوروبيين لم يصيروا أغنياء إلا بسببين: الأول: "اختفاء الاستخدام فى وظائف الحكومة وعدم الالتجاء إليها إلا عند الحاجة".. والثانى: "احترام التجارة والإقبال عليها أكثر من إقبالهم على بقية العلوم الأخرى".. ثم يقرر الكاتب أننا فى مصر على عكس ذلك تحترم الوظائف الأميرية ونعده منتهى الفخار والشرف ونحتقر التجارة ولا نقبل عليها حتى عند الحاجة المطلقة فكان نصيبنا الفقر الأسود[٤].

ثم يذكر قاسم أمين أن الأوروبيين يجمعون الأموال الهائلة "لا لأن الله خلقهم أشد منا عقلاً وأتم تركيباً.. ولا لأنهم أتوا مفاتيح كنوز خفية لا يمكن أن تصل إليها نحن.. بل لأنهم فهموا أن التجارة هى علم الثروة الحقيقى وهى علم حقيقى لا يقل فى الفضل عن أشرف العلوم".

ويمكن أن نسجل على الفكر الاقتصادى لقاسم أمين ملاحظتين:

الأولى: أنه يدعو للحرية الاقتصادية بمعناها الليبرالى.. أى التى تقوم على الاقتصاد الحر أى الاقتصاد الرأسمالى بمعنى أن تكون وسائل الإنتاج فى المجتمع كالأرض والصناعات ملكاً للأفراد ويكون الإنتاج فيه لمصلحة هؤلاء الملاك الأفراد.. وأن تكون السوق حرة وأن يكون الإنتاج من أجل الربح.

الثانى: أنه فى نفس الوقت الذى يدعو فيه قاسم أمين للاقتصاد الرأسمالى نراه يهاجم الرأسمالية الدولية وبالذات الرأسمالية

---

(٤) المؤيد: ١٦ أكتوبر ١٨٦٧، مقال بعنوان: لماذا لا يوجد فى مصر أغنياء".

الأوروبيــة ويحــذر المصــريين مــن أن التنافــس بــين الــدول الرأســمالية الأوروبيـــة إنمـــا يقـــوم مـــن أجـــل الرغبـــة فـــى الســـيطرة علـــى مصـــر واستغلالها.

وقــد يتصـــور الــبعض أن هنـــاك تناقضـــاً بـــين دعـــوة قاســـم أمـــين للاقتصـــاد الرأســـمالى الحـــر فـــى مصـــر وبـــين هجومـــه علـــى الرأســـمالية العالميــة والأوروبيــة بالــذات.. ولكــن ســرعان مــا يــزول هــذا اللــبس عنــدما نضــع فــى اعتبارنـــا التطـــور الخـــاص الـــذى انفـــردت بـــه النشـــأة الرأســـمالية فـــى مصـــر وإحساســـها بخطـــر الرأســـمالية الأوروبيـــة التـــى كانـــت تهـــدد المصـــالح الاقتصـــادية للرأســـمالية المصـــرية المحليـــة وتعـــوق نموهـــا.. ولعـــل هـــذا هـــو الـــذى يفســـر لنـــا اهتمـــام قاســـم أمـــين فـــى ذلـــك الوقـــت بالـــدعوة للتصـــنيع والمنـــاداة بإنشـــاء بنـــك وطنـــى وشـــركات مســـاهمة وطنيـــة كـــان الغـــرض منهـــا إنقـــاذ الفـــلاح المصـــرى والمـــلاك الـــزراعيين مـــن المـــرابين الأجانـــب مـــن ناحيـــة ولا مكـــان الـــدخول فـــى مشـــروعات اســـتثمارية لمنافســـة المشـــاريع الأوروبيـــة التـــى بـــدأت تنتشـــر فـــى مصـــر مـــن ناحيـــة ثانيـــة. فـــالفكر الليبرالـــى الاقتصـــادى فـــى مصـــر نشـــأ إذن مـــن خـــلال الهجـــوم المســـتمر علـــى غـــزو الرأسمالية الأوروبية للمجتمع المصرى.

ولقاســم أمــين مجموعــة أخــرى مــن المقــالات التــى نشــرها فــى عــدة صــحف ثــم جمعهــا بعــد ذلــك فــى كتــاب ســماه "كلمــات" وهــذه المقــالات تكشــف عــن جانــب آخــر مــن مواهبــه.. وفــى الأدب هــذه المــرة إذ يتخــذ فيهــا أسلوباً جديداً للكتابــة متحــرراً مــن الســجع والبــديع والبيــان وهــو لــذلك يعتبــر خطــوة هامــة فــى تحريــر الكتابــة العربيــة مــن قيــود الصــنعة وفــى هــذا الكتــاب تلمــح رغبــة قاســم أمــين فــى صــياغة أدب قــومى يجــدد الأدب العربــى الــذى

كان متداولاً فى عصره.. وأنك لتجد فيما خلف من هذا الأدب الجديد دليلاً على أن كثيراً مما أصاب الأدب العربى من تجديد يرجع بعض فضله إلى قاسم أمين.

وهذا اللون الجديد من الأدب يكشف عن قدرة قاسم أمين الروائية والقصصية، فقد تضمنت هذه المقالات مجموعة من القصص القصيرة واللوحات الإنسانية التى من شأنها أن تضع قاسم أمين فى مكان بارز بين رواد القصة المصرية.

وبالإضافة إلى هذه القصص القصيرة أو اللوحات القصصية تتضمن المقالات عدداً من الآراء الهامة فى الأدب وخاصة فيما يتعلق بتطوير اللغة العربية حيث طالب بفتح باب الاجتهاد فى اللغة.. لأن اللغة العربية أيام.. ابن سينا.. وابن رشد وابن مسكويه.. وإضرابهم كانت لغة العلم والأدب والفلسفة فكانت من أوسع وأغنى لغات العالم ولكنها وقفت مكانها زمناً فى الوقت الذى أخذت فيه اللغات الأخرى تتطور وترتقى حتى أصبحت نموذجاً فى السهولة والوضوح.. فإذا أتحنا للغة العربية أن تستوعب المصطلحات الأوروبية الحديثة الخاصة بالاختراعات أثرينا اللغة العربية.

وقد كان قاسم أمين يرى أنه فى اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم أما فى اللغة العربية فإنه يفهم ليقرأ.

ثم يقترح حلا لهذه المشكلة فى "أن تبقى أواخر الكلمات ساكنة لا تتحرك بأى عامل من العوامل.. فهذه الطريقة وهى طريقة جميع اللغات الأفرنكية واللغة التركية، وبذلك يمكن حذف قواعد النصب والجوازم

والحال والاستقبال بدون أن يترتب عليه إخلال باللغة إذ تبقى مفرداتها كما هى".

وفى النهاية.. أليس من حقنا أن نصاب بالدهشة عندما نجد أن كل هذا الجهد الفكرى والثقافى لقاسم أمين قد نسيه أكثر الناس.. ولم يعودوا يذكرون له إلا أنه طالب يوماً.. بأن تكشف المرأة عن وجهها وكفيها.

الفصل الثامن

العقلانية فى الفكر العربى الحديث

يعتبر **محمد قدرى** واحداً من أهم المفكرين العرب فى القرن التاسع عشر وقد كان واحدا من الجيل الذى تتلمذ على يد رفاعة الطهطاوى فى مدرسة "الألسن".. أول جامعة مصرية وهو الجيل الذى تولى مهمة تنوير العقل العربى وإليهم يرجع الفضل فى كل ما وصلت إليه مصر والأمة العربية الآن من تقدم.

ولقد ولد **محمد قدرى** عام ١٨٢١ فى مدينة "ملوى" بصعيد مصر. وكان والده حاكماً لإحدى جهاتها.. وقد تلقى تعليمه الأولى فى مدرسة صغيرة بملوى ثم سافر إلى القاهرة والتحق بمدرسة الألسن فى أبى زعبل. وكان يدرس فيها تحت إشراف رفاعة الطهطاوى اللغات التركية، والفارسية، والفرنسية والإيطالية، والإنجليزية، وكان يتردد أيضاً على الجامع الأزهر لدراسة اللغة العربية، وعلوم الدين.. ولما تخرج عين مترجماً بالحكومة المصرية ثم عين معاوناً لشريف باشا والى الشام، ثم مدرساً لتعليم الأمير إبراهيم أحمد، ثم اختاره الخديوى إسماعيل مربياً لولى عهده توفيق، ومدرساً فى مدرسة ولى العهد.. ثم صار يترقى حيث أصبح مستشارا بالمحكمة المختلطة، ثم ناظراً (وزيرا) للحقانية (العدل) فى وزارة شريف باشا أثناء الثورة العرابية.. ثم تولى وزارة المعارف (التربية والتعليم) بعد الاحتلال البريطانى لمصر.. وقد توفى عام ١٨٨٨ عن ٦٧ عاماً من العمر.

وقد عرف **محمد قدرى** بقدراته القانونية والتشريعية بحيث يمكن أن يطلق عليه أبو القانون المصرى بل أبو القانون العربى والإسلامى فى العصر الحديث.. فقد تعدت شهرته القانونية حدود مصر وطلبه السلطان عبد العزيز الخليفة التركى لينقح الدستور العثمانى، وليضع أسس القوانين الحديثة التى طبقتها الحكومة التركية على جميع ولاياتها العربية والإسلامية وهو صاحب أول وأهم المؤلفات القانونية العربية فى تاريخ العرب الحديث ـ فمن مؤلفاته

"لمحة تاريخية لمصر".. ومعلومات جغرافية لأهم مدن مصر، والدر المنتخب من لغات الفرنسيس والعثمانيين والعرب، والدر النفيس فيما ألفه العرب والفرنسيس، وترجمة قانون الحدود والجنايات، وأحاشى الاحتياط لما يتعلق بتقليل الجنايات، وتنقيح القوانين المصرية.. ومن أهم مؤلفاته "مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، وقانون العدل والإنصاف"، والأحكام الشرعية فى الأمور الشخصية، ووضع موسوعة "قوانين المحاكم" والتى عاونه فى وضعها بطرس غالى فى عام ١٨٧٤.. وقد أعلن بطرس غالى أن **محمد قدرى** كان أستاذاً لأجيال القانونيين المصريين الذين ظهروا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين.. وبالإضافة إلى ذلك كان **محمد قدرى** محبا للموسيقى ويجيد العزف على العود.

وكتب **محمد قدرى** سلسلة مقالات نشرها فى عام ١٨٧٠ تحت اسم "فى التمدن" تعتبر أول محاولة فى التأليف فى علم الاجتماع بالمعنى العلمى لهذا المعنى فى العصر الحديث.. وهو أيضاً أول مساهمة عربية علمية فى موضوع التمدن بالمعنى الصحيح لكلمة "تمدن" أى الدعوة إلى الحضارة الحديثة.

و**محمد قدرى** أيضاً يعتبر صاحب أول دعوة فى الفكر المصرى والعربى الحديث إلى العقلانية.. وفى عصر لم يكن فيه أى احترام للعقل ولا ما يصدر عنه.. وفى وقت كانت فيه الخرافات ما تزال تسيطر على العقل المصرى والعربى.

لقد ظهرت العقلانية عقب حركة الأحياء والإصلاح فى أوروبا وكانت فى ذلك الوقت تعبيراً فلسفياً عن أمانى وأهداف الطبقة البرجوازية الناشئة وقد نجحت فى أن تخلق تياراً فكرياً فتح الأبواب أمام مفاهيم جديدة لا تتفق مع أفكار المجتمع الإقطاعى المتسم بثبات نسبى لطريقة الإنتاج والحياة والفكر مثل

مفاهيم الحرية والحركة والتقدم.. وكانت مهمة العقلانية الأساسية أن يتحرر باسم العقل النشاط الثورى لتلك الطبقة النامية الصاعدة وتدعم مطامعها الاقتصادية والسياسية.. ولذلك رفضت مدلول النظام المفترض الوجود والمتصف بالثبات والخلود.. وانتقدت الأوضاع الاجتماعية القائمة باعتبارها مجافية للفهم الإنسانى.

ولقد اتفق الفلاسفة على تعريف العقل بأنه قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية، يدرك العقل **أولاً**: ماهيات الماديات أو كنهها لا ظاهرها، ويدرك **ثانيا**: معانى عامة كالوجود والجوهر والعرض والعلة والمعاولية، والغاية، والوسيلة والخير والشر والفضيلة، والرذيلة، والحق، والباطل.. ويدرك **ثالثا**: علاقات ونسبا كثيرة كالعلاقة بين أجزاء الشئ الواحد وعلاقات الأشياء فيما بينها وعلاقات المعانى التى ذكرناها الآن.. والعدد، والترتيب، فهذه المدركات غير مادية فلا ينفذ الحس إليها بحال وليست العلاقة أو النسبة موجوداً واقعيا وإنما الموجود طرفاها فأدراكها إدراك معنى غير مادى، ويدرك العقل. **رابعاً**: مبادئ عامة فى كل علم عام وفى العلوم إجمالاً، وليس فى التجربة شئ عام، ويدرك **خامسا**: وجود موجودات غير مادية كالنفس والله وخصائصها الذاتية بالاستدلال بالحسوس على المعقول أو بالمعلول المبادئ للحواس على العلة الخفية عليها، **وسادسا**: والاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية.

وقد تأثر **محمد قدرى** بالفيلسوف ديكارت الذى يعتبر نموذجاً للفيلسوف العقلانى الذى اعتز بالعقل وقدر أهميته وحاول أن يصل به فى مجال المعرفة إلى يقين الرياضة، وهو أيضاً الفيلسوف الذى حاول أن ينفى كل سلطة أيا

كـانت إلا سلطـة العقـل الذى لا يقبـل إلا معـيارا واحـدا للحقيقـة هـو معـيار البداهــة.

إن العقلانية ترى أن الإنسان حيوان عاقل وأن الفكر هو الذى يميزه عن غيره مـن الحيوانـات، لـذلك فـإن الانتصـار الأعظـم للعقلانيـة يـأتى مـن كونـها صـاحبة الفضـل الأول فـى إنجـازات العلـم الحـديث.. فـالعلم هـو نـاتج استخدام الإنسان للعقل.. وقد أدى التقدم العقلـى والفكرى إلـى التقدم العلمـى والأخير هو مفتاح الحضارة الحديثة.

ويتصدى **محمد قدرى** فى مقالاته المجهولة.. "فـى التمـدن" لتقديم مفهوم للتمدن فيجعل الاحتكام إلى العقل وتطبيقه العلمـى وهو (العـام) مقياسـا للتمـدن.. فهو يقرر: "أن التمدن ليس بالانغماس والتفنن فى النعيم والتـرف. وإنمـا التمـدن بكمال العقل ونمو الفكر بما يزيد التقدم فـى العلوم والفنـون والصـنائع. وتهذيب الأخلاق، واتساع أبـواب الـرزق، وكلمـا كـان التمـدن أكمـل، كانـت الثـروة فينـتج عن ذلك أن المتمدن هو العـالم الفاضـل الكامل الذى هذبت العلـوم أخلاقه، ولـو كـان سـاكنا فـى بيـت مـن الشـعر، وأن المتـوحش هـو الجاهـل الـذى لـم تطرقـه المعارف ولو كان مقيما فى قصره[1]".

ويرى **محمد قدرى** أن العقل هو أبـرز مـا يميـز الإنسـان عن غيره من المخلوقـات.. ذلك أن أفضـل مـا يملكـه الإنسـان هو العقل، لأنـه الـرئيس الوحيد الذى يـدبر الممـالك الـثلاث التـى ولـى الإنسـان أمرهـا، وهـى المملكـة الحيوانيـة، والمملكة النباتية، والمملكة المعدنية، ولولا العقل لما قدر الإنسان علـى سياستها

(١) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد الخامس، سنة ١٨٧٠.

والقيام برئاستها ولا عجز عن قمع الحيوانات المفترسة، التى هى أعظم منه قوة وأشد بطشاً وسطوة"[٢].

ثم يكشف **محمد قدرى** عن أصالته الفكرية وعقله المبدع عندما يعلن اعتراضه على الفلاسفة المتقدمين القائلين فى تعريف الإنسان أنه حيوان ناطق، فهذا التعريف باطل طرداً أو عكسا، طردا لأن بعض الحيوانات ينطق وعكسا لأن بعض الناس لا ينطق.. فالحق فى ماهية الإنسان أنه جوهر ذو عقل، والعقل هو أبو الفكر وبالفكر يهتدى الإنسان فى تحصيل معاشه.. وإدراك العلم واختراع الصنائع"[٣].

وهو يرى "أن الإنسان جوهر مركب من نفس وجسم، فنفسه أفضل النفوس الموجودة فى هذا العالم، وجسمه أكمل الأجسام الموجودة به، وتقرير هذه الفضيلة فى النفس الإنسانية أنها وإن شاركت النفوس الحيوانية الأخرى فى القوى الخمس الأصلية للحياة وهى: الاغتذاء، والتوليد، والحس، والحركة، إلا أنها اختصت بقوة أخرى لا توجد فى غيرها من أنفس الحيوانات وهى القوة العقلية المدركة لحقائق الحياة والأشياء ومجالها (المخ) وخصوصا الجزء المقدم منه المغطى بالعظم الجبهى وتستمد حياتها من القلب.. فلاختصاص النفس الإنسانية بهذه القوة الغريزية كانت أشرف النفوس الموجودة فى العالم وأفضلها"[٤].

---

(٢) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد الخامس، سنة ١٨٧٠.

(٣) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد العاشر، سنة ١٨٧٠.

(٤) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد الحادى عشر، سنة ١٨٧٠.

ويذكر **محمد قدرى** أنه نتج عن تفرد الإنسان بميزة العقل "أن تفرد بميزة أخرى ناتجة عن الميزة الأولى وهى "معرفة الخط والكتابة، لأن العلم الذى يقدر الشخص الواحد على استنباطه بعقله يكون قليلا وربما مات بموته. أما إذا استنبط الإنسان علما أو اخترع فنا من الفنون النافعة وأودعه فى كتاب فجاء شخص ثان واطلع عليه وأضاف من عنده بعض مباحث جديدة وجاء ثالث وزاد عليه ونقحه.. فإن هذا سيزيد من العلوم والفنون والفضائل ويقدم الصنائع ويرقى المباحث العقلية والمطالب العلمية إلى أقصى الغايات وقصوى النهايات".. وهو يفرق بين القوة العقلية وبين الفنون العقلية.. "فالقوة العقلية متوفرة عند كل إنسان، ولكن الفنون العقلية (وهو يقصد بها العلوم النظرية والتطبيقية وسائر المعارف الإنسانية) لا توجد إلا عن طريق (التعليم والتعلم)، فهما يعتبران عنده: السببين الأصليين المركبين للعقل لأن العقل لا يزكو فتشرق أنواره وتظهر أسراره وتتفجر منه ينابيع الحكمة إلا بتعلم العلوم وممارستها والجد فى تحصيلها ودراستها.. أما الاستعداد الفكرى والغريزى، فإنما يجعل الإنسان قابلاً ومستعداً لإدراك العلوم لا عالما بها، فمثله مثل أرض صالحة للحرث والغرس، أن حرثت وغرست أنبتت، وإن أهملت بقيت ميتة وأرضاً بلا نبات.. فالتعليم والتعلم إذن ضروريان لكمال العقل، ومن أهملت تربيته لازمه الجهل، فالعقل أجمل حلية يتزين بها الإنسان وهو القوة الحاسمة فى سلوك الإنسان.. لأنها هى التى تميز الخير من الشر. والشائع من الضار.. وربما تخطئ فتحكم حكما فاسدا يترتب عليه الوقوع فى الأخطار.. لأن أكثر ما

يصيب الإنسان من المصائب والنوائب ناشئ عن الحكم الفاسد غير الصائب.

ويقول محمد قدرى أن العقل يزداد كمالا بالتجارب والصنائع وممارسة الأمور ومشاهدة الوقائع، فعلى قدر تجارب المرء وعلمه تكون درجة عقله وفهمه ومن لم تفده التجارب والسنون عقلاً لم يزل طفلا وإن كان فى السن كهلا.

ولقد كانت الفكرة الرئيسية التى يريد محمد قدرى إبرازها خلال بحثه، أن التمدن مبنى على انتشار العلوم والمعارف ورهن باستخدام العقل وتطبيقه العملى وهو العلم فهو يقول:

"إن الجمعية البشرية مركبة كجسم الإنسان من جملة أعضاء كل عضو منها يتم عملا تعود فائدته على سائر الأعضاء المؤلفة منها الجمعية.. بحيث لو انفرد عضو منها مستقلا بعمل نفسه لهلك.. ومتى هلكت الأجزاء هلك الكل المركب منها.. فإذا كان التعاون حاصلا من الأعضاء كلها استقام الجسم وهو الجمعية البشرية وانتظمت أموره".

إن هذه المقالات تؤكد أصالة هذا المفكر المصرى العربى وعصريته فى نفس الوقت.

الفصل التاسع

سر تأخر المصريين

من المقالات الهامة التى أثارت نقاشا طويلا داخل العقل المصرى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.. كتاب لمحمد عمر اسمه "حاضر المصريين وسر تأخرهم.. وكانت أهمية الكتاب ترجع إلى سببين:

الأول: أنها كانت محاكاة لمؤلف أوروبى آثار دويا فى العالم العربى فى ذلك الوقت وهو "سر تقدم الإنجليز السكسونيين" للكاتب الفرنسى "أدموند ديمولاند".. والذى شرح فيه كاتبه العوامل التى أدت إلى تقدم الأمة الإنجليزية والتى أوصلتها إلى المرتبة التى تربعت بها على قمة التقدم الحضارى فى أوروبا والعالم المعاصر كله فى ذلك الوقت.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العديد من اللغات العالمية ومن بينها اللغة العربية وكان مترجمه هو "أحمد فتحى باشا زغلول".. وهو نفسه الذى كتب مقدمة مقالات "حاضر المصريين وسر تأخرهم" **لمحمد عمر**، بعد أن جمعها كاتبها فى كتاب.

والسبب الثانى: إن المقالات تشرح العوامل التى أدت إلى تدهور الحضارة المصرية ووضع الكاتب يده على نواحى الخال التى تعوق تقدم المجتمع المصرى.

وقد اضطره ذلك إلى التعرض للعديد من جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى مصر، حيث كشف عن ثغراتها بأسلوب صريح وحاد، أثار غضب كثير من القوى السياسية والاجتماعية فى ذلك الوقت.

ولعل أهم ما فى المقالات التى نشرت فى عام ١٨٩٩ بصحيفة المؤيد التى كان يصدرها الشيخ **على يوسف** هو تفسيره لسبب انهيار الحضارة

المصرية.. فهو يرى أن تخلف النظام السياسى فى مصر وراء تخلف المجتمع المصرى.. فالنظام السياسى فى مصر ظل لحقبة طويلة من الزمن نظاما دكتاتوريا مستبدا تحولت فيه إمكانيات وثروات المجتمع المصرى لخدمة الحاكم بدلاً من أن تكون لخدمة المحكومين.. فالنظام الاستبدادى يخنق فى رأى **محمد عمر** كل مواهب وإمكانيات وطاقات أى شعب(١).

ثم يستعرض المؤلف التاريخ المصرى قديمه وحديثه.. حيث برهن على أن فترات الازدهار فى تاريخ مصر كانت دائماً هى تلك الفترات التى سادت فيها الديمقراطية وأن فترات الانهيار الحضارى فى مصر كانت دوما هى تلك الفترات التى حكمت فيها مصر حكما استبداديا مطلقاً للحاكم فيه مطلق التصرف فى أرواح الناس وارزاقهم"(٢).

وفى رأى **محمد عمر** أن الإنسان قد خلق وله حق الحرية التى منحتها له الطبيعة.. ولكن لما كان الإنسان فرداً فى مجموعة من الأفراد لزم عليه ليتحقق التعاون بينه وبين أفراد الجماعة التى ينتمى إليها أن يتنازل عن جزء من هذه الحرية التى منحتها له الطبيعة حتى تنتظم أمور الجماعة الإنسانية التى ينتمى إليها. وعلى هذا الأساس وجب على كل فرد أن يجود ببعض حقوق حريته الطبيعية لحفظ الحرية المدنية.. وهو يرى أن هذا النوع من الطاعة الشرعية يعتبر أفضل من الحرية الطبيعية المطلقة إذ لا يمكن لأى عقل أن يرضى بأن يكون مطلق التصرف فيما يعمل مع العلم بأن كل فرد من أفراد الجماعة الإنسانية يريد أن يكون له هذا الحق.

---

(١) المؤيد: ٣ فبراير سنة ١٨٩٩.

(٢) المؤيد: ١٩ فبراير سنة ١٨٩٩.

وعلى ذلك فلو أطلقت حرية التصرف المطلقة لكل فرد لما استطاع فرد أن يحفظ حياته أو أملاكه من اعتداء الآخرين عليها.. ولابد للإنسان أن يعدل من القوة المطلقة ليستخرج منها نواميس قانونية تتيح لكل فرد من أفراد النوع الإنسانى أن يستعمل حريته فيما لا يضر أفراد النوع الإنسانى(٣).

وهنا نلاحظ تأثر **محمد عمر** بفكرة العقد الاجتماعى كما جاءت عند جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) الذى كان يرى أن الطبيعة البشرية فى حالة الفطرة الأولى كان يسودها السلام والمساعدات المتبادلة لأن قانون الطبيعة نفسه يمد الأفراد بما يساعدهم على ذلك.. ولكن هذا المجتمع لم يكن يتعرض إلا لخلل واحد هو عدم وجود الأنظمة التى يمكنها تنفيذ القانون الطبيعى مما حمل الأفراد على الاتفاق فيما بينهم لإقامة سلطة مشتركة تضمن حقوق كل منهم.. وحين يجتمع الناس على هذه الصورة ينشأ الكيان السياسى الواحد الذى يدين لحكم الأغلبية وتقوم سلطة تحكم وفق القوانين الثابتة المستقرة التى يعرفها الشعب والتى لا تضمن سوى تحقيق أمنه وسلامته وخيره العام ولكن حين يتجاوز الحاكم حدود القانون يفشل فى تأمين الحقوق الطبيعية للأفراد، حينئذ تحق الثورة عليه.. فالشعب هو الفصل الأخير فى أية سلطة مدنية أو سياسية.. وبذلك جعل لوك حرية الإنسان حرية فى الفكر وفى السلوك ولابد، وأن تنبع من إرادته.. ثم ربط ظهور الحكومات برضاء الشعب وهو بالتالى لم يكن يعترف بحق أى حكومة لم تأت برضاء الأفراد وإرادتهم.

ومن أهم الأفكار التى تضمنتها مقالات "حاضر المصريين وسر تأخرهم".. هو قول محمد عمر أن من أهم الأسباب التى أدت إلى تخلف مصر

---

(٣) المؤيد: ٢٧ فبراير سنة ١٨٩٩.

الاقتصادى والاجتماعى هو انقسام المجتمع المصرى إلى طبقات اجتماعية متصارعة (وهو بذلك يعد مفكراً اجتماعيا رائدا) وهو يرى أن المجتمع المصرى ينقسم إلى طبقات ثلاث: الطبقة الغنية.. والطبقة الفقيرة.. والطبقة المتوسطة.

وبين الكاتب عيوب كل طبقة وركز هجومه على الطبقة الغنية وقال.. أنها سبب كل المصائب التى تعانى منها مصر.. فهى فى رأيه طبقة استهلاكية وليست طبقة إنتاجية.. وأكد أن ذلك هو سبب تخلف الصناعة والتجارة فى مصر[٤].

وأشار المؤلف إلى الاستغلال الذى تمارسه الطبقة الغنية وفى الريف بالذات ووصف الكاتب صنوف العذاب التى يعانى منها الفلاح المصرى ولعله كان أول من أشار إلى ثلاثى "الفقر.. والجهل.. والمرض.." تلك الأمراض التى مازال يعانى منها ريفنا المصرى إلى اليوم[٥].

ولكن هذه الأفكار الاجتماعية المتقدمة التى يأتى بها **محمد عمر** يجب إلا تدفعنا إلى القول بأنه مفكر اشتراكى، كما يحلو لبعض كتابنا العرب فى السنوات الأخيرة أن يطلقوا هذا اللقب على كل صاحب فكر إنسانى.. أو كل من عطف فى كتاباته على الفقراء.. فنحن نعتقد أن هذه الاتجاهات الإنسانية شئ وكونهم مفكرين اشتراكيين شئ آخر تماماً.. وعلى هذا الأساس أسرع لأنفى عن **محمد عمر** صفة "الاشتراكى".. فقد كان رغم تعاطفه مع الفقراء ونقده المر للأغنياء مفكرا ليبراليا يؤمن بالاقتصاد الحر.. ولم يكن ذلك مما يعيبه فى ذلك

(٤) المؤيد: ٣ مارس سنة ١٩٩٩.

(٥) المصدر السابق.

الوقت.. حيث كانت الليبرالية لا تزال أيديولوجية ثورية فى الوطن العربى خصوصاً عندما نعرف أن مجتمعاتنا العربية ومن بينها مصر كانت فى نهاية القرن التاسع عشر لا تزال تعيش أسيرة نظم إقطاعية وشبه إقطاعية أقرب إلى نظم العصور الوسطى منها إلى العصر الحديث.

لذلك فإن محمد عمر يعتبر المفكر المصرى الوحيد فى القرن التاسع عشر الذى استطاع أن يربط بين ازدياد تراكم رأس المال وبين انتشار الحرية وظهور الحكومات الديمقراطية.. وهو يشرح ذلك قائلاً أن اختلاف مذاهب الحكم المعاصرة عن مذاهب الحكم القديمة هو السبب فيما نراه الآن من ازدياد الثروات فى أيدى الأفراد.. فالمعروف أنه فى الأزمان السالفة كانت الحكومات استبدادية مطلقة تحكم حسب الأهواء والغايات. فلم يأمن الغنى على أمواله بل ولا يأمن على حياته.. فكانت تكثر المصادرات والنهب والسلب.. أما اليوم فإن وجود الحكومات الحرة التى تقوم على رضاء المحكومين مكن الأغنياء من الاستقرار لزيادة ثرواتهم(٦).

وقد كان محمد عمر أيضاً من دعاة إنشاء بنك وطنى مصرى.. وهو الشعار الذى رفعته البورجوازية المصرية وناضلت من أجل تحقيقه فى مواجهة تسلل الرأسمالية الأجنبية إلى البلاد وخاصة بعد سيطرتها على الحياة الاقتصادية فى مصر بعد الاحتلال البريطانى.

كذلك فقد هاجم الكاتب الزيادة المستمرة فى إعداد الأجانب فى مصر.. وأعلن اعتراضه على توليتهم الوظائف والأعمال التى هى من حق المصريين أصحاب البلاد.. ويبدى عجبه كيف أن الأجنبى فى مصر صار يعد نفسه أميراً..

---

(٦) المؤيد: ١٦ مارس سنة ١٨٩٩.

والدخيل أصيلاً.. والضيف ضائقا.. لقد ضاقت عليهم سبل العيش فى بلادهم فأتونا يطلبون رزقاً ويحاولون نشر سلطة سياسية فاستغلوا ما تعودنا عليه من إكرام الضيف.. فعدوا ذلك واجبا ثم أفرطوا فى الطمع فنازعونا الأرض التى ورثناها عن آبائنا حتى إذا رسخت أقدامهم كبرت نفوسهم عن مساواتنا وأصبحوا يتصورون أنفسهم أصحاب حق فى البلاد بينما أهلها هم الدخلاء[7].

ثم يجرى الكاتب مقارنة بين ملكات المصرى والأجنبى ويعلن أن المصرى قد ثبت تفوقه على أقرانه من الأجانب فى كل عمل تولاه ويؤكد أن من سلم عقله من مرض يعلم أن الوطنى إذا تعلم فنا برع فيه وسبق فى طلبه أصحابه فهو من هذه الحيثية راجح على الأجنبى فضلا عن كونه أعرف منه بأحوال بلاده وصاحب البيت أحق بخيراته.

ويستثير الكاتب أبناء وطنه من المصريين مطالبا إياهم بالوقوف أمام الأجانب ومنافستهم فى كل مجالات الوظائف والأعمال حتى لا يأتى يوم لن يستطيع فيه التجار المصريون أن يتجروا.. ولا الصناع المصريون أن يصنعوا.. أما الموظفون فسوف يكون مصيرهم الوقوف بأبواب الأجانب ينتظرون الفتات فلا يجدونها.

والغريب أنه رغم أهمية هذه المقالات ورغم ما أثارته من حوار ونقاش شمل أغلب الصحف المصرية التى كانت تصدر فى ذلك الوقت إلا أن كاتب المقالات (محمد عمر) لم يجرؤ بعد ذلك أن يكتب أى عمل فكرى آخر غير هذه المقالات.. ويبدوا أن عنف المقاومة التى ووجه بها جعلته يفضل الابتعاد عن

---

(٧) المؤيد: ٢٣ مارس سنة ١٨٩٩.

الخوض فى هذا البحر الهائج الملئ بالمخاطر خاصة إذا عرفنا أنه لم يكن سوى موظف صغير فى إحدى إدارات الحكومة المصرية فى ذلك الوقت.. ولعل هذا قد يجعلنا نغفر لمحمد عمر هذا الموقف المستسلم إذا ما تذكرنا أنه نفس الموقف الذى اتخذه الشيخ على عبد الرازق الذى لم يكتب بعد كتابه الأول (الإسلام وأصول الحكم) شيئاً إيثارا للسلامة بعد المقاومة الشديدة التى ووجه بها الكتاب.. فإذا ما تذكرنا أن على عبد الرازق كان أحد أبناء أكبر البيوت الأرستقراطية فى مصر وواحد من أقطاب حزب الأحرار الدستوريين لأشفقنا على محمد عمر.. ولعذرناه.. ويكفى أنه قال كلمته ومضى.

الفصل العاشر

نقد الفكر الغيبى

تقف المقالات المجهولة التى كتبها **ميخائيل عبد السيد** فى مجلة روضة المدارس عام ١٨٧٠ فى صف واحد مع أهم المؤلفات التى أبدعها العقل العربى فى العصر الحديث.. فهى دراسة لا تقل قيمتها.. وفى الدور الذى لعبته فى عملية تجديد الفكر المصرى عن كتب مثل تلخيص الأبريز للطهطاوى وتحرير المرأة لقاسم أمين.. والإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق.. وفى الشعر الجاهلى لطه حسين.. ونحن نميل إلى هذا الرأى مدفوعين بأربعة عوامل هامة:

أول هذه العوامل: أنه أول مؤلف عربى يحاول استخدام المنهج العلمى فى البحث ثم يتصدى مسلحاً بهذا المنهج لتحليل التراث الثقافى الغيبى والخرافى فى مصر.. مستهدفاً من ذلك إحلال العقل مكان الأسطورة وأن يجعل العلم بديلاً عن الخرافة.

وثانى هذه العوامل: أن هذه المقالات ظهرت فى عام ١٨٧٠.. فإذا ما وضعنا فى الاعتبار الظروف الموضوعية التى كان يعيش فيها المجتمع المصرى والعربى فى ذلك الوقت والتى تتلخص فى سيطرة الجهل والفكر الغيبى والخرافى على عقول الناس لأدركنا مدى الثورة الفكرية والاجتماعية التى أحدثتها هذه المقالات فى الحياة الثقافية والاجتماعية.. بل والسياسية فى مصر فى ذلك الوقت.. ولعل ذلك هو السبب الرئيسى الذى من أجله حوصر هذا المؤلف.. ومنع نشره فى كتاب ثم جرى التآمر عليه بالصمت وعدم الاهتمام.. فكان مصيره النسيان مع مرور الأيام حتى بات مجهولا لا عند غالبية الناس بل وبين المثقفين منهم.

وثالث هذه العوامل: أن أكثر القضايا التى تثيرها المقالات ما زالت مطروحة فى الفكر العربى حتى اليوم. كذلك فإن أكثر الحجج التى استند إليها

المؤلف فى هجومه على الفكر الغيبى والخرافى مازالت فى جملتها صحيحة.. بل أن كثيراً من الاقتراحات التى يقدمها الكاتب لنشر الفكر العلمى مازالت صالحة للتطبيق فى عالمنا العربى حتى اليوم..

أما رابع هذه العوامل: أن كاتب هذه المقالات هو **ميخائيل عبد السيد** واحد من ألمع المفكرين المصريين فى القرن التاسع عشر.. ومن أنجب تلاميذ رفاعة الطهطاوى فى مدرسة الألسن.. ثم فى قلم الترجمة.. ثم فى صحيفة روضة المدارس المصرية.. وهى أول مجلة ثقافية فى مصر والوطن العربى كله.. وفيها نشرت هذه المقالات مسلسلة.. وكتب مقدمتها رفاعة الطهطاوى نفسه فقدم المقالات وكاتبها لجمهور القراء لأول مرة.

ولمزيد من المعلومات عن "**ميخائيل عبد السيد**" نعرف أنه أصدر فى عام ١٨٧٧ جريدة (الوطن) التى صارت واحدة من أكبر الصحف المصرية فى ذلك الوقت واستمرت فى الصدور زمناً طويلاً – إلى ما بعد ثورة ١٩١٩ فى مصر.. وعلى صفحات الوطن كتب **ميخائيل عبد السيد** مئات المقالات التى هاجم فيها الحكم الاستبدادى للخديوية المصرية وطالب بالدستور وبالحياة النيابية وكان من أوائل الذين دعوا لفكرة الوطنية المصرية وأول من استخدم شعار (مصر للمصريين) كذلك عرف عن **ميخائيل عبد السيد** دعوته لحرية الرأى والتعبير وحرية المرأة وغير ذلك من الأفكار التى ساهمت فى صياغة العقل المصرى العربى الحديث.

ولقد تميزت حياة **ميخائيل عبد السيد** السياسية والفكرية بثلاث مراحل **الأولى** وكان فيها ثوريا متأثرا فى ثوريته بأستاذه رفاعة الطهطاوى فكان من أنصار الحكم المقيد والدستور والحياة النيابية.. ثم تحول فى أثناء الثورة

العرابية إلى سياسة الاعتدال معلناً اعتراضه على سيطرة العسكريين على الحكم وكان يعبر بذلك عن رأى قطاع غير قليل من المثقفين فى ذلك الوقت أمثال محمد سلطان باشا ومحمد رياض باشا والأخوين تقلا أصحاب الأهرام وغيرهم.. وبعد فشل الثورة العرابية عاد يقود تيار المعارضة للاحتلال وحكم الخديوى توفيق الاستبدادى.

وإذا ما استعرضنا محتويات مقالات **ميخائيل عبد السيد** المجهولة لوجدنا أنها مكتوبة بالأسلوب الشائع للعناوين فى تلك الأيام.. حيث وروعيت فيه قواعد "السجع والجناس" بث المعارف ونت العوارف مقدمة فى تاريخ العلوم فى الأزمان الخالية ومقابلتها بحالتها الحالية.

ولقد نشرت المقالات منذ العدد ٢٠ فى السنة الأولى من صحيفة روضة المدارس المصرية الصادرة فى عام ١٨٧٠.

ولقد قدم المقالات وكاتبها إلى قراء الروضة رئيس تحريرها – رفاعة رافع الطهطاوى فكتب يقدم تلميذه إلى القراء فقال:

"ورد لقلم الروضة من الشاب الأنجب واللبيب المهذب حضرة **ميخائيل أفندى عبد السيد** مقدمة لتاريخ علمى.. ووعد بأنه سيرد منه لقلم الروضة على التوالى كل ما أنهاه لسان اللغة العربية فى سلك اللآلئ فنشرنا فى هذا العدد ما اتسع له نطاق الصحيفة حيث لم يتيسر لنا درج جميع المقدمة ضمن جداولها المنيعة.. فها هو يملى عليك آتيا من البديع بوصفى البراعة والتلميح مكتسبا من حسن الصنيع بتحرير العبارة ومساعدة التنقيح[1].

وفى البداية طرح **ميخائيل عبد السيد** عددا كبيرا من التساؤلات.. فقال ما

---

(١) مجلة روضة المدارس المصرية، العدد ٢٠.

معناه أن أى باحث فى التاريخ ليروعه أن يجد أن ما وصل إلينا من هذا التاريخ ليس سوى تاريخ قصص الحروب والتدمير والفتك.. وأنكر الكاتب أن يكون ذلك بسبب كون الإنسان كان فاقدا لميزة العقل فالمعروف أن القوى العقلية موجودة فى الإنسان فى كل زمان.. ولكن هذا العقل كان معطلاً بفعل انتشار الجهل.

فمن تصفح تاريخ الأعصر الحالية كما يقول **ميخائيل عبد السيد** "لهالـه أن يجد ظلام سخائب الجهل كان كاسيا على عقول جمهورهم طامسا على قلوبهم".. وليس سبب ذلك خلوهم من فضيلة العقل وتجردهم من هذه الحلية الموجبة للفضل لأن العالم قاطبة هم ممنحون فى أى عصر كان بهذه الحلية وحائزون للقوى.. وإنما على ما يظهر كانت تلك القوى على فراش العرش مسطوحة وفى حيز النسيان مطروحة بل أنها كانت إذا بدأت أن تستيقظ لا تتفرع إلا فى الأعمال الموجعة الفاسدة وكذلك فإن من تصفح كتب التاريخ وتلمح أخباره لا يرى أكثر من وقائع حرب ونهب وشن غارات وسلب حتى كان المولى (ﷻ) ما أوجد الأرض إلا لتكون محلاً للغدر[٢].

ثم ينتهى من تقرير تلك الحقائق.. مرجعا إياها جميعا إلى انتشار الجهل فى تلك الأزمان: "فهذه نتائج استيلاء الجهل على عقول جمهور النوع الإنسانى لأن قوى الإنسان الخارجية وما يبرزه من الأمور الظاهرة ليست ناشئة إلا عما يلقيه الفهم عليه ويقوده الإدراك إليه"[٣].

ولكن انتشار الجهل نفسه فى رأى **ميخائيل عبد السيد** ليس وليد الفراغ..

---

(٢) مجلة روضة المدارس المصرية – العدد (٢٢).

(٣) المصدر السابق.

وإنما له أيضاً أسباب خاصة وأنه فى الزمن القديم: "كان بعض أشعة شموس المعارف بازغا فى مصر والأقطار الفلسطينية.. بل كانت تلك المعارف بازغة فى الممالك اليونانية والرومانية ثم انطفأ كل ذلك".

والكاتب يضع أربعة أسباب لانهيار الحضارة القديمة، وما استتبعها من انتشار للجهل والخرافة".

السبب الأول: "أنه فى نحو القرن الخامس من الميلاد سار أوباش كقطع الليل وأمواج كدفع السيل من المتوحشين من جهات أوروبا الشمالية ونواحيها الشرقية ومن جهات آسيا الشمالية الغربية إلى غربى جهة المملكة الرومانية الذى كان العلم فيها واقفاً على قدم رائجا فى غاية الاتفاق.. وكلما توغلوا فى الجهات محوا آثار العلوم وآياته البينات".

والسبب الثانى: "إنه كان لمقاصد الباباوات فى تلك الأزمان وما كانوا يبدونه من الحروب التى أوقدوها والفتن التى لمطامعهم الدينية والدنيوية أعدوها.. اغتصب كل مشروع حميد وسعى مجيد وأسرت عقول البشر فمنعتهم من الحركة والتجديد".

والسبب الثالث: أنه "إذا بحثنا عن الأسباب الخارجية التى أخرت تقدم العقل البشرى فلا ريب أننا نجدها فى ذات الحكومات الداخلية والسياسات المدنية فى جميع الكرة الأرضية لأن حصر الناس بسور الجهل كان آنذاك على مقاصد الرؤساء وأغراضهم ولذلك كسدت تجارة عقولهم وقلت بضاعة معقولهم وعكفت بمحراب الجهالة وعطفت عما يقربها من الهدى ويكون لها دلالة.. أهملت العلوم وأكرم الجهل المذموم.. ولذلك يمكن لنا أن نحدد ونعيد درجة تقدم أى أمة فى العلوم وإشراق شمس معارفها على العموم وذلك بمجرد التأمل فى

نفس الحكومة التى هى تحت رعايتها والمسوسة بسياستها فإن معارف الأهالى إنما هى بالنسبة للحرية وحيثما وجدت قدرها محفوظا وأمرها شيئاً منسيا مرفوضا فلا تجد اهتماما من الأهالى فى بث الآداب والعلوم ذلك لأن الأساس الوحيد والركن الشديد المشيد للحكومة السالكة مسالك العدالة والإنصاف البعيدة فى أحكامها عن الزيغ والانجراف إنما هو تدور الأهلية بالمعارف وتحليهم بحلى هذه اللطائف.." [٤].

أما السبب الرابع: فإن "الأسباب الباطنة الرائجة بين الناس فهى موجودة فى فساد الطبيعة البشرية والميل إلى المفاسد الدنيوية المتسلطة على قلوب كثير من الناس وفى استعداد العموم لصرف سعادتهم الخصوصية.. وقد قال بعض المؤلفين من أهل فرنسا ما نصه أن لا يكون الجهل مرغوبا فى حالة من الأحوال إلا عندما يكون اليأس محيطاً بالمملكة من كل جانب ويكون التقاعس زائدا عاما فتكون حينئذ صفة الرذيلة أعظم من الفضيلة وبحسب الظن والتخمين لا يوجد من يعتبر القوى العقلية للإنسان أشرف جزء من ماهيته كمالا يوجد من يعلق سعادته الحقيقية على رياضة ذهنه فى الأشياء العلمية وربما اختلج فى صدر البعض شكوك وأوهام فيما يترتب على بث المعارف ونت العوارف من الفوائد الجمة والمنافع المهمة" [٥].

ولقد نتج عن ذلك كله كما يقول **ميخائيل عبد السيد** انهيار شبه كامل للعلوم والآداب وتفشى الجهل.. ليس فقط بين جماهير الشعب العادية بل وحتى بين الصفوة فى المجتمع فهو يقول: "فإن سوق الآداب والعلوم صارت كاسدة

---

(٤) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد الأول.

(٥) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد الثانى.

غير رائجة حتى أن ذوى الحسب والنسب ومشهورى الإسم واللقب كانوا لا يدرون التفنن والخطابة ولا القراءة والكتابة وفقدت نصوص الحوادث الحقيقية الماضية وتواريخ الشعوب القاصية والدانية وعوض عنها قصص وخرافات لم تحصل وأقوال خزعبلية.. وكانوا يتناقشون باسنسطائيات الكاذبة العاطلة والتمويهات الفاسدة الباطلة من غير أن هذه الأشياء غير الجديدة بأن يقال أنها علمية كانوا يتعلمونها فى أوروبا باللغة اللاتينية ولذلك اختصت بمعرفتها شرذمة قليلة لأنهم كانوا يعتبرون أن نقلها إلى اللغة المتداولة انحطاط بمنزلتها وانخفاض لمرتبتها وبالجملة فإن رتاج هيكل المعرفة كان مغلوقا على جمهور الشعب"(٦).

ثم تعرض الكاتب بعد ذلك للنهضة العلمية فى أوروبا وأورد أسبابها ونتائجها فقال أنه: "بعد هاتيك القرون الحالكة والاعتقادات المحالة المهلكة ابتدأت حالة أوروبا العقلية والسياسية أن تتغير تغيرا مبشرا باستقبال أوقات هنيئة فإن ضعف شوكة غالب رؤساء دينهم التى كانت قوية وإطلاق روح الحرية الدينية والدنيوية وتشييد مدارس علمية وأدبية وكشف القناع عن بيت الإبرة البحرية واختراع مادة الطباعة التى هى أعظم واسطة فى عموم النفع وأجل صناعة ومساعى "بوكون" فى تبين الطريق الفلسفية وجهود كيلبرو "بويل" و "نطون" فى العلوم الطبيعية مما نشأ عنه تأثيرات عجيبة وأعمال غريبة وتدوين المعارف وحصرها فى كتب جامعة تهيأت الطرق لاتساع دائرتها النافعة وتداولت بين جميع الناس حتى كان يتحدث بها بين الجلاس.. ومن وقتئذ ابتدأت المعارف فى الظهور وتوالى إثبات أشعة أنوارها ولكن كان سيرها رويدا رويدا بين شعوب أوروبا وشعبها ولغا بين الألبا.. وكان استنشاق

---

(٦) المصدر السابق.

تفاحاتها مقشورا على الدرجات السامية وعلى المشتغلين بالعلوم العالية واستمر الحال على ذلك إلى أواخر القرن الثامن عشر ومن وقتئذ بدأ جدول المعارف ينهمر بتقدم سريع تقاطر تأثيره باتساع مربع حتى عم مراتب الجمهور سواء الأعلى والأدنى والرفيع والوضيع"(٧).

ويرى الكاتب أن الثورة الفرنسية ساعدت على التقدم العلمى فى أوروبا عندما حررت الشعوب من سطوة حكامها المستبدين وفتحت الطريق أمام الشعوب لتناول حقوقها القومية والسياسية وشجعت على إقامة حكومات ديموقراطية قائمة على احترام الشعوب.. وكما يقول **ميخائيل عبد السيد** أن الثورة الفرنسية حررت الشعوب من أيدى البغاة الطغاة وحرضت الشعوب على البحث فى كل ما له ارتباط بحقوق الإنسان وسعادته وحركت روح الفحص فى كل ما له من شأنه اتساع عقل الإنسان ورفاهيته.

ثم أجرى **ميخائيل عبد السيد** مقارنة بين درجة التقدم العلمى فى الأزمنة القديمة ودرجتها فى الأزمنة الحالية (زمن **ميخائيل عبد السيد** أى عام ١٨٧٠) وخرج من هذه المقارنة بنتيجة مؤداها: "إنه رغم أن الفرق بين الحالة العرفانية فى الأوقات الراهنة وبين حالتها فى الأوقات السالفة بليغ ومدهش للأفكار ومذهل لعقول أولى الأبصار إلا أن الجهل لا يزال مستوليا على أكثر نوع الإنسان فى أغلب الأقطار والبلدان حتى أنه يمكن القول بدون روية أن الظلام ما برح كاسيا الأرض بحلله السوداوية فإن أعظم جزء من قارة أفريقيا وسهول سيبريا الواسعة وأقاليم التتار الشاسعة وأقطار التبت وهولاندة الجديدة وسوماترة وبرنيو ومملكة بورمة والجزائر العديدة الكائنة فى الأقيانوس

---

(٧) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد الثالث.

الباسفيكى أى البحر المعتدل وبحر الهند مع أقطار أخرى لم تزل داخلة فى سور الجهل الكلى عاطلة عن حلية النور الذهبى"(٨).

ثم أفراد الكاتب مقالا عن تاريخ الفكر العلمى فى مصر منذ الفراعنة حتى وقت كتابة مؤلفه.. فقال أن مصر سبقت غيرها من شعوب الأرض فى الوصول إلى المخترعات العلمية والفنية والهندسية ودلل على ذلك بتقدم المصريين فى علمى "التخنيط"، "الهندسة" وضرب مثلاً بالأهرامات والمسلات التى يحار فيها أكبر علماء العالم اليوم. ثم ذكر أن تدهور العلوم فى مصر مرجعه كثرة ما تعرضت له من غزو أجنبى ومن سوء أنظمة الحكم التى قامت بها فقد كان "الطغاة" فى مصر يعملون على قفل رتاج عقول الناس فى مصر حتى يعرفوا كيف يسوسونهم فقد كان غالب هؤلاء الحكام يرون الشعب الجاهل أساس قيادا من الشعب المتنور"(٩).

وفى مقال آخر من "بث المعارف ونت العوارف" تصدى **ميخائيل عبد السيد** لنقد الفكر الخرافى فى مصر وتعرض لعدد من الظواهر الشائعة فى المجتمع المصرى بفعل انتشار الجهل... من هذه الظواهر التى هاجمها اعتقاد فى وجود الجن والعفاريت.. والإيمان بالمنجمين والاعتقاد بوجود علاقة بين النجوم وما يحدث فى الحياة فيقول الكاتب "وأول قضية أريد أن أتكلم عليها هى أن بث المعارف يسحق هواجس الاعتقادات الكاسدة فإن الجهل لا يقتصر ضرره على حرمان البشر من تمتعات سنية.. بل يجرهم مع ذلك إلى مخاوف رديئة تزيد مقدار الشقاوة البشرية" ومن هذه المخاوف التى يتحدث عنها

---

(٨) المصدر السابق.

(٩) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد الرابع.

ميخائيل عبد السيد: "أن الناس فى الأعصر الخائبة والأجيال الماضية ينظرون إلى الكسوف والخسوف بالدهشة ويتخيلون منه نائبة تصيب العالم قريبة الحصول فكان المتزعجون من ذلك يفزعون إلى ضرب الجرس والتبويق بالأبواق إلى أن لا يبقى من الكسوف والخسوف باق ويستعينون بضرب الأوانى النحاسية والصرخات المتتالية القوية لكى يبطل عمل السحرة بزعمهم والتخلص من ذلك الورطة بوهمهم.. وإلى الآن لم ينقطع من الدنيا مثل هذه العوائد والآراء بل لم تزل رائجة فى بعض الجهات والأنحاء من مصر"(١٠).

ثم يشهر الكاتب هجومه على المنجمين ويكشف زيف دعواهم فيقول:

"ومثل ذلك النجوم ذوات الأذناب المشفوعة بالالتهاب.. وكانت ولم تزل يرى العوام أنها منذرة بطوفان جسيم وسخط إلهى عظيم وانحطاط ملوك وهبوط ممالك وسقوط بعض الأمم فى المهالك وهكذا.. وقد أوجد العلماء المشتغلون بهذا العلم الكاذب الذين غاية مقصودهم منه احتشاد الأموال والمكاسب كثيرا من المفازع الشديدة التى لا أصل لها لو عرضت قضيته على حاكم العقل لن يقبلها.. كذلك أوجدوا الوساوس فى صدر الذين كانوا معتقدين بهم ومنجذبين إليهم حتى غرس فى عقولهم أن شئون الإنسان وما يحصل له فى كل وقت وأوان متعلقة بمناظر النجوم وبينها اتجاه معلوم ثم يؤكد الكاتب أن هذا: هو الغش وهو لا محالة مبنى على غير أساس فإنه متى تقرر وعلم أن مناظر الإجرام السماوية منقادة لقواميس لا تقبل التغيير فكيف نقول والحالة هذه أنها توجد حوادث غير معتادة أو تكون سببا لأمور خارقة للعادة أو لها قدرة على مقدورات الخاصة والعامة أو سلطة فى الترتيب والنظام.. ويكفى بمجرد

---

(١٠) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد السادس.

النظر كل أريب عاقل فى مسافة بعد النجوم من الكرة أن يعرف أن تأثيرها لا ينشئ أسبابا ولا يوجد أمرا عجابا ولا يؤثر على إقليم بينه وبين الفراغ التى تشغله مسافة بعيدة جداً.. نعم أن الإجرام السماوية والأجسام العلوية لها فى بعض الأحوال تأثير طبيعى على الأرض من حيث قواها الجاذبية وأعمالها الطبيعية ولكن هذا التأثير ليس له دخول فى نحو الأسباب الأدبية أو الصفات العقلية"(١١).

ثم أفرد الكاتب مقالا آخر ناقش فيه انتشار القول بوجود الجان والعفاريت وأرجع ذلك إلى انتشار الجهل فقال: "ولقد دفع الجهل الإنسان إلى ابتداع أوهام وتخيلات.. كما اخترع خرافات لا تخطر على بال فاعتقد البعض بوجود عالم وهمى فيه شيطان والجان والفاز والحبقور وهم أسماء الشياطين.. كما جاء فى تاج العروس.. وكان الإنسان فى العصور القديمة وفى العصور الوسطى بل وحتى الآن يعتقد أن الساحرة لها قوة على أن تجعل من تنظر إليه بعين البغض والغضب شقيا أو ترمى الغائب بالعذاب وتجعله نسيا منسيا ولها قدرة على أن توقع الفشل بالإنسان أو الحيوان فى أى زمان ومكان وفى إمكانها أيضاً أن تسافر مع الهواء وتبلغ أقصاه وفى قدرتها أيضاً أن تتشكل بأشكال وقوالب كقطط وأرانب وأنها إذا هزت اللجام على قوم نيام انقلبوا إلى خيل صاهلة.. وغير ذلك من الصور الهائلة(١٢).

ويضيف الكاتب أن البعض "يزعم أن هناك جانا وعفاريت فى طول قدمين أو ثلاثة.. ومن صفتهم ضمور الجسم ونحول القد بحيث ينفذون من خلال

---

(١١) المصدر السابق.

(١٢) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد السابع.

الأبـواب المقفلـة.. وادعـى الـبعض أن لهـذه الجـان والعفاريـت مـيلا كبيـرا إلـى الأطفال لذلك كـان المولـودون فـى بعض الجهـات من الـبلاد المسـيحية كأوروبـا يخاف عليهم حتى يتم تعميدهم.. وقد كان يحدث هذا عند بعض قبط مصـر الـذين كانوا يخافون على حياة أطفالهم من البومة.. وكان هناك اعتقاد أن هذه الجان إذا (لبست) طفلاً من الأطفال فإنها تقلب صـورهم وتحولهم إلـى طيـور أو حيوانـات وكان النـاس فى مصر وما زالوا يتصورون أن طبقـات الجـو مسكونة بـالأرواح والشياطين المروعة والمفزعة التـى تطـوف أثنـاء الليل لتفزع المسـافر وتـزعج السائر وحـده منفـردا ويقولـون كـذباً أن هـذه الأشـباح تـأوى إلـى الأمـاكن الخربـة البالية وإلى الأطلال الموحشة المجهولة.. وأنهـا كانـت تصـيح صـيحات مروعـة وصـرخاتها تشـيب لهـا الأبدان ويكثـر ذلـك فـى أذهـان بعض النـاس فـى المقـابر والمغـارات المنعزلـة والغابـات الكثيفـة والصـحراء المجهولـة والمنـازل غيـر المسكونة"[١٣].

ويرى **ميخائيل عبد السيد** أن استخدام العقل يكشف كـذب وزيـف هـذه الدعاوى وأن الواقع لم يؤكد ولو لمرة واحدة وجـود مثـل هـذه الأوهـام.. ولعـلاج هذه الأوهـام يقتـرح الكاتـب – ولعلـه الأول فـى ذلـك – العمل علـى نشـر التعليم المجانى لجميع الأطفال وإلزام كد أب بتعليم أولاده تعليمـا أوليا على أن يهتم فـى هذا التعليم بتربيـة الأطفـال تربيـة جديـدة تقـوم علـى الاقتنـاع بالحقـائق الملموسـة وحدهـا.

ويتصدى الكاتب للهجوم على ظاهرة دخيلة فى ذلك الوقت علـى المجتمـع المصـرى اسـمها "الـزار" جـاءت عـن طريـق بعـض النسـاء السـودانيات فيقـول

---

(١٣) المصـدر السـابق.

"وقد كنا رضينا بهذه الحالة مع فظاعتها يقصد انتشار الخرافات بين نساء مصر. وظننا أن انتقال الناس من الجهل إلى العلم ينقل بعض النساء من حالتها السيئة إلى الإدراك والسير فى طريق الإنسانية فما نشعر إلا وقد قامت فينا السودانيات بعلم غريب لم يعهد فى الزمن السالف فأنست نساءنا علومها القديمة واجتهدت فى نشره حتى عمت به البلوى فإنه تمكن من أذهان نساء السويس وجدة.. وبعض نساء المدن العظيمة كمصر والإسكندرية وموضوعه عندهن هو استحضار العفاريت وثمرته خلاص الجسم من وخز الجن.. ووسيلته الضرب على الطار والهيام حول خروف أبيض ونسبته إلى السودان والحبش.. ثم كشف الكاتب عن المدى الذى وصلت إليه هذه الظاهرة فى مصر فقال: "وقد استفحل هذا الأمر حتى صار دينا للنساء ومحل تفاخر وتظاهر واردف بما هو أدهى منه وأمر.. وهو تعشق النساء لبعضهن فتوى المرأة تتخذ لها معشوقة من أصحاب الجن أو سائطة وتتكلف الصرف عليها وتلتزم الترنم باسمها والتصور لذاتها فإذا لمست معشوقتها امرأة أخرى وقع بين اللامسة والعاشقة من العدوات ما لا يمحى.. فإذا عمت البلوى بهذا الدجل القبيح كان للسودان والحبش نفوذ عظيم فى هذا البلد بتمكن النساء من قلوب الرجال"(١٤).

ثم حمل الكاتب الرجال مسئولية ما يحدث فقال: "ولسنا نعجب من تحايل السودانيات بهذا العمل الفظيع ولكننا نعجب من رجال تميل مع الخرافة حيث مالت وتتكبد من المصاريف فى هذا الهذيان ما لا تتكبده فى مصالحها الذاتية والمنافع العمومية.

ويخرج **ميخائيل عبد السيد** من هذا الاستعراض الشامل للفكر الغيبى

---

(١٤) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد الثامن.

والخرافى فى المجتمع المصرى بنتيجة مؤداها أن سبب هذه الأوهام التى ذكرتها هو جهل نواميس الطبيعة وهذه قضية لا يرتاب عاقل فيها وأنه لا يمكن لمن يحدق بصره.. ودقق نظره فى كائنات الطبيعة أن يستنبط أو يستخرج مثل هذه الأوهام والقضاء على هذه الأوهام فى رأى **ميخائيل عبد السيد** "ليس بمجرد تعلم عدة لغات ولا معرفة الأشياء التى وراء الطبيعة.. ولا الوقوف على الأنتيكات الرومانية واليونانية ولا معرفة الملح الأدبية والحكم النثرية والفكاهات الشعرية والأحوال السياسية.. نعم أنه لا ينكر أحد فرائد فوائدها ولا فوائد فرائدها وعظمتها الباهرة وأهميتها الظاهرة فى أحوال أخرى.. ولكنها هنا لا تثير الأثر المطلوب لأنه حتى من اكتسب قصبات السبق فى مضمار هذه العلوم لم تنف عنه هذه الاعتقادات الوخيمة ولا نتائجها الذميمة ولحصول الأثر المطلوب والتغير المرغوب يلزم الانكباب والانهماك فى درس الطبيعة المادية.. وباختصار بنعم النظر فيما افترضته قرائح الفلاسفة فى الطبيعة والفنون فى هذين القرنين الأخيرين.. ومما يعين الإنسان على استئصال التصورات الكاذبة درس التاريخ الطبيعى الذى هو عبارة عن معرفة الخواص والعامة للأجسام والفلسفة الطبيعية والعلوم الفلكية التى هى عبارة عن معرفة أسباب الحوادث الطبيعية فإنه لو تعلم إنسان ما بأن الطبيعة هى فى غاية الضبط والربط لاستقر فى صدره الثقة والأمان وأصبح فى غاية الاطمئنان بعيداً عن الخسران.

وميخائيل عبد السيد.. يدعو لنشر العلم ليس فقط بين قطاعات محدودة من المجتمع وإنما بين أفراد المجتمع كله ذلك "أن بث المعارف بين جميع خلق الله لا يقصرها على حدودها كالأسير المصفود بل يزيدها حسنا كالشمس فى أوج صعودها وتكون كالمطلق المرقوم كيف

لا وهو يوسع دائرتها.. وتنكشف على الدوام كثيرد من الحقائق وتهش طربا بما يظهر كل يوم من الدقائق.. ذلك أن بث المعارف يعيش على تقدم العلم بسرعة تامة"، فالكاتب يرى أن فى قدرة أى إنسان أن يحصل على العلم ما دام متمتعاً بقدراته العقلية وأن العلم ليس حكرا على أحد. إن كل من أوتى نصيباً من الإدراك.. قادر أن يزين جيدة بحقائق هذه العلوم القويمة وحيث أنه متمتع بالحواس والقوى العقلية فهو قادر أيضاً أن يسير صحتها ويتيقن من حقيقتها متطابقة تلك القواعد الكلية المحكمة الأحوال التى يوما أربابها بعقود مبرمة (يقصد القوانين العلمية) على الأحكام الجزئية فإذا فعل ذلك أقول أن مثل هذا الإنسان يقدر إذا فتح الله عليه أن يلخص ويخلص مشاكل ويستخرج ويستنبط ويخترع أمورا غير معروفة ويبتكر حقائق غير متبعة بشرط أن يكون فى وسط ظروف تساعده وتعضده على قدح زناد فكره وتحمله على توجيه عقله إلى الأشياء المراد إيجاده. ثم يضيف الكاتب: "أنه كلما قدرنا على توجيه قوانا المنطقية (وإن كانت واهية) نحو فرع من الأمور العلمية وبذلنا فيه جهدنا واستفرغنا طاقاتنا ووسعنا وأحدقنا بحدقة العين البصيرة.. سوف تنكشف لنا مخبآت كثيرة وقد سئل عالم مشهور عن كيفية توصله إلى اكتشاف الناموس الضابط لانتظام العالم.. فأجاب بالغوص فى بحور التأملات الزاخرة وإنعام الأنظار الوافرة وكثيرا ما قال بأنه إذا أدى للورى أمرا يعتد به فما ذلك إلا من الجلد والجد والكدر والفكر والتطور الذى لم يعتوره جزع ولا ملل ولا خور ولا فشل.. وينتهى الكاتب من كل ذلك إلى القول "أنه مما تقدم يتضح أن اكتشاف الحقائق العلمية ليس سرا لا يهجم على مكامنه الأجنان الشهب أو هو

معضل لا يفوز به إلا دقيق الفهم ولا يقوم به إلا الفذ غريب العقل وكثير الفضل.. بل هو أمر تهجم الخواطر عليه لأنه ليس محجوبا عن النواظر.. (وبعد أن أكد الكاتب ضرورة شعبية التعليم ونشره على أوسع نطاق بين الشعب.. نواه يطلب على ضوء ذلك بالعمل على إتاحة المناخ الملائم لخلق أكبر عدد من المخترعين.. فلا بد في رأيه: "من بذلك المجهود في تكثير عدد المبدعين والمخترعين المجتهدين وأن الواسطة في تكثير عددهم هو بث المعارف بين الجمهور" ثم ينفرد **ميخائيل عبد السيد** من بين جميع مفكرى مصر في القرن التاسع بالدعوة إلى إنشاء الجامعات العلمية أو ما نسميها الآن (نوادى العلوم) فهو يقول: "الابد من تشجيع إنشاء جمعيات عمومية للمخترعين والمبدعين كيما يتمكنوا باتحاد الآراء في المواد العلمية وبهذه الوسائط يصلون إلى العلوم والفنون ويتولد فيهم ارتياح طبيعي للبحث وينصتون لأخبار الاكتشافات في الآفاق بغية التوسع والاشتقاق ويثنون على كدهم ويبذلون غاية قوتهم وجهدهم لكشف النقاب عن أمر مستطاب حبا في العلم واتساع دائراته.. يكونوا عشرين.. يزيدونهم إلى عشرين ألفا يشتغلون في مجال متنوع ومناظر متفرقة متشبعة.. يعنى في الحيوانات والنباتات والمعادن وعلى وجه الأرض والأوقيانوسات تنكشف أمور جديدة مفيدة عديدة لأنه لا يخفى أن نسبة ما استكشف في الوقت الحاضر إلى ما لم يستكشف بعد ليس هو إلا جزء صغير من عدد متكاثر وافر"[١٥].

ولقد أفرد **ميخائيل عبد السيد** المقال الأخير من "بث المعارف ونت العوارف" ليناقش ويرد على بعض الرسائل التى وصلته معترضة

---

(١٥) روضة المدارس المصرية، السنة الثانية، العدد الثامن.

على قول أن الجمهور كله عنده القابلية للاختراع والابتكار لا فرق في ذلك بين غني وفقير.. ولا سيد أو مسود.. ولا رجل أو امرأة فقال: "لقد اعترض أكثر من معترض ويقول أتيت شيئاً إدا وخرجت عن الحد جداً فإن جمهور البشر لا سيما العوام كيف يصلون إلى هذا المقام الذى ربما عجز عن الوصول إليه الأستاذ ولا يصل إليه إلا الفذ ولا أقول الأفذاذ.. فالجواب عن ذلك هو أن المولى (ﷻ) منح الجميع القوى العقلية التى بها يمتاز الإنسان على الأنعام السائمة والتى ليس تعينهم فقط على اقتناء الفضائل والتحلى بها واحتواء الرذائل والتخلص منها واقتباس العلوم من مواطنها والتماسها من مقاطنها بل هى أيضاً تجعلهم يبتدعون ويخترعون ويستنتجون ويستنبطون ولا يخفى أن جميع الناس يكاد أن تكون قواهم متساوية.. نعم قد شذ عدد قليل لا يعتد به غير أن جميع الناس تقريباً فيهم القوة النظرية العقلية والباعثة والفاعلة والعاقلة متساوية وموضوع البحث معرض للفلاح وأهل الحرف والصنائع كما هو معرض للعالم البارع ولمن هو للفضل جامع وللجميع أوقات مناسبة للنظر فى حوادث الطبيعة وفى أحوالهم وأشغالهم على تفريغ عقلهم وبالهم فى الأشياء العلمية التى ربما حرم منها أصحاب الخطط السنية وبالاختصار أقول أن للعام والخاص قوة على البحث للاستخراج والاستنباط بشرط أن يمهد أمامهم الطريق.

ثم يضيف **ميخائيل عبد السيد**: "وربما يعترض ثانيا بأن البحث فى الأمور العلمية لا يناسب حالهم لأنهم تعوقهم عن ذلة غائلة أشغالهم ولا سيما كدح الإنسان للمعاش عسى أن يصير من أصحاب الرياش فالجواب عن ذلك أن كل إنسان فى أى بلد من البلدان عنده وقت خال

فيه من الأشغال فعوضا عن أن يصرف هذا الوقت سدى فى العشق والنسق والهوى والردى والنميمة والأقوال الوخيمة يجب أن يصرفه فيما هو خير وأبقى وما فيه الفائدة والجدوى.. على أن من يريد أن يربض ذهنه فى رياض المعارف ويتلجئ إلى ظلها السوارف ليقتطف منها العوارف يتقوى فى حرفته وصنعته ويتقنها غاية الإتقان.

وأخيرا يختم **ميخائيل عبد السيد** مقالاته الهامة ملخصا النتيجة التى خرج بها من بحثه الطويل فيقول: "وحاصل ما ذكرناه هو أن جميع العلوم مبنية على أمور حقيقية غير وهمية وأن كل شخص هو مستكمل القوى الطبيعية التى تمكنه من النظر فى هذه الأمور الحقيقية وأن اكتشاف حقائق جديدة مسببة جمع أشعة القوى العقلية فى أشياء خصوصية أو فى حوادث اتفاقية وليس سببه أعمال القوى العقلية الفائقة وأن تقدم العلوم واتساع دائرتها هو بالنسبة إلى عدد الذين يفوزون لممارستها.. وأن بث المعارف مما يزيد عدد هؤلاء المجتهدين فينتج أن بث المعارف مما يساعد ويعين على اتساع دائرة العلوم.

أن قيمة مقالات "بث المعارف ونت العوارف" **لميخائيل عبد السيد** لا تأتى فقط من كونها أول دراسة تقف بوضوح فى صف العلم الحديث وبالذات مع العلوم الطبيعية وقد كان أكثرها غريبا عن المجتمع المصرى فى ذلك الوقت ولا لكونها أول مؤلف عربى فى العصر الحديث يهاجم الفكر الغيبى والخرافى.. ولا لكونها أيضا أول دعوة عربية لمحو أمية الشعب ليحل محله التعليم الإجبارى.

ولكن بجانب ذلك كله فإن قيمة هذه المقالات التاريخية يمكن أن

ندركها عندما نقارن بين موقف الكاتب من علوم العصر وبين آخر كتاب سبقه فى الحديث عن هذه العلوم وهو يوميات الجبرتى.. إذ شتان بين كلا من الموقفين.. رغم قصر الفترة الزمنية إذ نرى الجبرتى ينظر إلى المجمع العلمى الفرنسى الذى إقامة الفرنسيون إبان احتلالهم لمصر ومعه مجموعة من المشايخ (العلماء بمفهوم ذلك العصر) فيقول: "القد أخذ الفرنسى شيئاً قليلا جدا من غبار أبيض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصوت القربانة انزعجنا منه فضحكوا منا..! ولعل هذا هو الذى جعل الجبرتى يلخص زيارته للمجمع قائلا: "ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة.. ينتج منها ما لا تسعها عقول أمثالنا".

لكل ذلك حق لهذه المقالات.. أن تكون فى صف واحد مع أشهر المؤلفات العربية فى العصر الحديث.

الفصل الحادى عشر

المفكر القومى.. الذى لا يعرفه أحد

حسن الشمسى.. واحد من أهم المفكرين الثوريين فى مصر القرن التاسع عشر وهو من أبرز المثقفين المصريين الذين لعبوا دورا هاما فى الثورة العرابية ولكن هذا الدور للأسف مازال مجهولا للكثيرين.. فقد كان **حسن الشمسى** رئيسا لتحرير أكبر ثلاث صحف ناصرت العرابيين وهى صحيفة المفيد، والنجاح، والسفير ورغم أنه كان مع عبد الله النديم لسان حال هذه الثورة.. إلا أن **حسن الشمسى** لم يأخذ حقه من اهتمام الأجيال التالية، كما كان الأمر مع عبد الله النديم مع أن دور **حسن الشمسى** فى هذه الثورة يساوى إن لم يزد على دور النديم.!

ولكن إذا عرفنا قصة حياة **حسن الشمسى** فسوف نكشف سر هذا الاضطهاد الذى أصاب تاريخ الرجل وفكره.. فبعد فشل الثورة ودخول الإنجليز القاهرة.. قبض عليه وسجن عامين. وأصدر وزير الداخلية (وكان وقتئذ رياض باشا).. أمراً فى ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٨٢ بإغلاق جرائد المفيد، والسفير، والنجاح إلى الأبد[١].

وعندما خرج **حسن الشمسى** من السجن حاول أن يعيد إصدار صحيفة المفيد مرة أخرى ولكن سلطات الاحتلال رفضت الطلب.. ومنعته من العمل فى الصحافة أو السياسة.. فآثر الرجل الابتعاد عن العمل الصحفى وأصبح محامياً ومنذ ذلك الوقت اختفى اسم **حسن الشمسى** من الحياة السياسية والفكرية والصحفية فى مصر ولم يبق من الرجل سوى أعداد قليلة من صحيفة (المفيد) وأعداد أخرى نادرة من صحيفة (السفير) وصحيفة (النجاح) إذ قامت سلطات الاحتلال بالتعاون مع الحكومة الخديوية بإعدام أكثر نسخ هذه الصحف الثلاث لما تحويه من أفكار ثورية معادية للخديوية وللاستعمار الإنجليزى.

---

(١) الأهرام، ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢.

ورغم قلة الأعداد الباقية من جرائد **حسن الشمسى** إلا أن ما بقى منها يشير إلى مفكر مصرى واسع الثقافة والاطلاع.. شديد الوطنية مما يضعه فى صف واحد مع كبار مفكرينا وكتابنا العرب فى القرن التاسع عشر.. ولكن الأمر الهام هنا هو أن **حسن الشمسى** يعتبر أول مفكر عربى فى العصر الحديث يطرح فى كتاباته مفهوما علمانيا لمعنى (الوطنية) بحيث استبعد الدين من مقومات الوطن فهو يقول (كان الأقدمون يعتبرون الرابطة الحقيقية بين الشعوب إنما هى الوحدة فى الدين ولهذا كانوا منقسمين أحزابا وطوائف على قدر تنوعهم فى المشرب وتباينهم فى الاعتقاد ولم تكن الجامعة الوطنية أو الوحدة الجنسية تقوى على رفع هذا الانقسام ومحو الآثار الوخيمة التى تنشأ عن التعصب الدينى"[٢].. وهو يدعو أبناء جيله (إلا يسلكوا ذات المنهج).. وهو يعتبر أن (من العار أن تجعل الاختلاف فى المشرب والتباين فى العقيدة علة لعداوة مواطنينا) ثم يخصص نداءه لطبقة المثقفين.. (فعلى النبهاء الذين تنورت أفكارهم وعلموا ما أصاب الأمة من الضعف وما لحقهم من الشر بسبب تعصبهم أن يدعوا الناس إلى ترك هذا التنابذ الذى لا خير فيه.. ثم ينهى قوله مطالبا (بأن يتحد المسلم والقبطى فى جانب مصلحة وطنهما ولا يكون ذلك إلا بحسم مادة العداوة فيما بينهما ولا يكون التعصب للدين الذى هو كامن فى النفوس مشيرا للتعصب الدينى لأنه موجب للعار)[٣].

وخطورة هذا المفهوم الجديد الذى قدمه **حسن الشمسى** للقومية أو الوطنية فى ذلك العصر (فلم يكن قد تم التفرقة بين المفهومين فى الفكر السياسى حتى ذلك الوقت) أنه يهدم المفهوم الذى كان سائدا فى الفكر المصرى والعربى حينئذ وهو المفهوم الذى كان يرى أن دار الإسلام واحدة مهما تباعدت أطرافها

---

(٢) المفيد، ١٣ مارس سنة ١٨٨٢.

(٣) المفيد: ٢٧ مارس سنة ١٨٨٢.

واختلفت بينها التقاليد والعادات.. وإن خضوع أى بلد عربى لحاكم من المسلمين يعد شيئاً طبيعيا بغض النظر عما إذا كان هذا الحاكم من أهل البلاد أو أجنبيا عنها وأن الاشتراك فى الدين كاف بذاته لكى يغض من كل نزعة أخرى ويجعل انضمام بلد مسلم إلى مجموعة البلاد الإسلامية شيئاً يقضى به الدين ويتفق مع أحكام الشريعة.. لذلك فعندما دخلت مصر حكم الدولة العثمانية شعر المصريون بولاء عميق للخليفة العثمانى ولم يكونوا فى ذلك يتصرفون عن ضعف فى شعورهم القومى وإنما لأنهم رؤوا أن قوميتهم قد انصهرت فى قومية أكبر هى القومية الإسلامية إن صح التعبير.

وكان **حسن الشمسى** هو أول مفكر عربى فى العصر الحديث.. يضع فارقا واضحا بين مفهوم الأمة، ومفهوم الدولة.. إذ كان يرى أن مقومات الوطن هى (أن يكون أبناء الوطن مجتمعين على وحدة اللسان.. وعلى حيز من الأرض.. ويتشابهون فى العادات والطباع ويتبادلون المنافع والفوائد.. وليس من الضرورى أن يكونوا تحت سلطان ملك واحد أو سياسة واحدة)[٤].

وهو بذلك يقترب كثيراً من المفهوم العلمى المعاصر للقومية والوطنية.. فبعد أن استبعد وحدة الدين من مقومات الوطنية نراه يستوعب فى هذا التعريف المقومات الأساسية للقومية والوطنية مثل مقوم الأرض المشتركة (مجتمعون على حيز من الأرض)، واللغة المشتركة (مجتمعون على وحدة اللسان).. ثم مقوم التكوين النفسى المشترك الذى يجد له تعبيرا فى الثقافة المشتركة ووحدة العادات والتقاليد (ومتشابهون فى العوائد والطباع).. ثم مقوم الحياة الاقتصادية المشتركة (ويتبادلون المنافع والفوائد) وهو أخيرا لا يشترط فى أبناء الأمة الواحدة أن تضمهم دولة أو حكومة واحدة (وليس من الضرورى أن يكونوا

---

(٤) السفير: ٢٤ مايو سنة ١٨٨٢.

تحت سلطان ملك واحد أو سياسة واحدة"(٥).. وهو بالقول الأخير يهدم المفهوم الذى كان سائدا فى الفكر السياسى للعصور الوسطى حيث كانوا يخلطون بين الدولة والأمة.. فالقومية أو الوطنية حينئذ لم تكن تعنى غير الارتباط بالولاء السياسى وكثيرا ما كانت البلدان تنتقل من حكم إلى حكم ومن مملكة إلى مملكة من جراء زواج الملوك ومصاهرة الأمراء والبيوتات المالكة.. فإذا انتقلت مقاطعة من مملكة إلى أخرى وجب على أهلها أن يتعلقوا بمملكتهم الجديدة وبتعبير آخر كان يترتب عليهمْ حينئذ أن يكسبوا وطنية جديدة مختلفة عن وطنيتهم السابقة.. وعلى ذلك فلم يكن الألمانى مثلا أو الإنجليزى أو الفرنسى ينظر إلى نفسه باعتباره مواطنا ينتمى إلى قومية متميزة.. وإنما باعتباره من رعايا هذا الملك أو ذلك الإمبراطور.. وبالتالى فقد كان الإنجليزى أو الفرنسى مثلا إذا انبسط عليهما حكم ملك واحد أصبحا وكأنهما ينتميان إلى أمة واحدة ومع امتداد النفوذ السياسى كانت تمتد الرقعة التى يحكمها الملك أو الإمبراطور وبذلك لم يكن هناك أى فرق بين الأمة والدولة.. كذلك فإن عضوية مثل هذه الأمة لم تكن بالضرورة عضوية اختيارية.. إذ غالبا ما تكون القوة العسكرية القاهرة هى العامل الحاسم فى ذلك.. غير أن هذا المفهوم بدأ يختفى من أوروبا مع نهاية القرن الثامن عشر حين أدى التطور السياسى وظهور القوميات فى أوروبا إلى انتشار مفهوم جديد للأمة يرجعها إلى التكوين التاريخى المشترك المنبثق من وحدة اللغة والأرض والحياة الاقتصادية.. ومن مزاج نفسى واحد يعبر عن نفسه فى ثقافة قومية خاصة.

ولكن هذا المفهوم الأخير لم يعرف فى الفكر السياسى العربى أو فى الواقع السياسى العربى إلا فى الربع الأول من القرن العشرين فى حين ساد

---

(٥) المفيد: ٢٦ أكتوبر سنة ١٨٨١.

مفهوم العصور الوسطى للقومية الفكر السياسى العربى طوال القرن التاسع عشر ولكن **حسن الشمسى** كان هو المفكر العربى الوحيد الذى شذ عن هذه القاعدة.

فرفاعة الطهطاوى مثلا كان يرى أن مقومات الوطن أن يكون أبناء الوطن داخلين فى استرعاء ملك واحد ومنقادين إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة وهو بذلك لا يفرق بين الوطن وبين الدولة.

فإذا ما انتقلنا إلى مفكر عربى آخر جاء بعد **حسن الشمسى** وهو الشيخ على يوسف نراه يردد نفس مفهوم الطهطاوى للوطنية.. إذ يقرر ضرورة وجود الحكومة أو الدولة لقيام الأمة فيقول (فالأمة والحكومة متلازمتان فى الوجود ولا توجد إحداهما بدون الأخرى).

ولكى نعرف مدى خطورة هذا المفهوم الذى يربط بين الدولة والأمة أنه يحصر وجود الأمة أو القومية أو الوطنية فى الشعوب التى تملك دولة خاصة بها مستقلة عن غيرها مما يستبعد جميع الأمم المستعمرة والمحرومة من حكومة أو دولة مستقلة من عداد الأمم.

ولقد قاد هذا المفهوم المبتكر للقومية والوطنية **حسن الشمسى**.. إلى اكتشاف جوهر الوطنية المصرية ثم اكتشاف ما هى العلاقة بين الوطنية المصرية والعروبة، ثم أوصله ذلك إلى رفض فكرة القومية الإسلامية.. وهى الفكرة التى سميت فيما بعد بالجامعة الإسلامية.

ففيما يتعلق بالوطنية المصرية فقد كان من الطبيعى عندما يبدأ **حسن الشمسى** تطبيق مفهومه للقومية والوطنية على الواقع المصرى أن يفكر فى من هو المصرى ؟ وكان من الطبيعى أيضاً أن يدفعه هذا التفكير إلى فحص جنسية

بعض الأقليات فى مصر وما إذا كانت تنتمى إلى الشعب أم هى أجنبية عنه خاصة وأن هذه الفترة شهدت عملية هجرة مكثفة إلى مصر سواء من أوروبا وخاصة فرنسا، وانجلترا.. بالإضافة إلى أعداد كبيرة من الطليان واليونانيون أو من رعايا الدولة العثمانية وخاصة السوريين واللبنانيين.

وكان **حسن الشمسى** يقود تيارا فى الفكر المصرى يقول: إن المصريين هم فقط الذين ولدوا على الأرض المصرية أبا عن جد.. (فهؤلاء هم أصحاب الأرض المصرية الحقيقيون ولابد أن تعود إليهم منافعها.. وبين أيديهم لابد أن توضع مناصبها[٦].

ولقد تمكن **حسن الشمسى** عن طريق صحفه الثلاث أن يجعل هذا التيار هو المجرى الرئيسى للحركة الوطنية المصرية فى ذلك الوقت.

واعتبر **حسن الشمسى** كل من جاء مصر نزيلا أو غازيا ليس من المصريين لذلك نراه يهاجم كثرة تعيين الأجانب فى وظائف الحكومة المصرية وطالب بقصر هذه الوظائف على أبناء مصر وحدهم.

وكان من الطبيعى على ضوء هذا الفهم أن يكون **حسن الشمسى** أول مفكر مصرى ينادى بإنشاء بنك وطنى مصرى يقف فى مواجهة الغزو الرأسمالى الأوروبى واشترط أن تكون أمواله وإدارته مصرية فهو يقول فى أحد مقالاته بصحيفة "المفيد" والذى نراه من أحسن الطرق لحسم هذا الداء الأجنبى الذى استشرى فى حياتنا المالية هو أن أهل الثروة من المواطنين يفتحون بنكا وطنيا يتساهمون فيه وتسلم أوراقه ليد أناس من الوطنيين وحدهم.

---

(٦) المفيد: ٢٢ فبراير عام ١٨٨٢.

ورغم هذا الحماس الشديد من جانب **حسن الشمسى** (للوطنية المصرية) إلا أن مفهومه العلمى والمعاصر لمفهوم القومية والوطنية قد أوصله إلى اكتشاف الصلة العضوية بين (الوطنية المصرية والعروبة).. إذ كان يعتقد أيضاً بوجود وطنية عربية تجمع كل المتكلمين بالعربية.. فهو يكتب قائلا: فنحن المتكلمين بالعربية وأن اختلفت مشاربنا أبناء وطن واحد أكبر من أوطاننا الصغيرة.. ولن نقوى على حفظه ما دامت مذاهبنا مفرقة لوحدتنا(٧) لذلك نراه لا يتوجه بدعوته للوحدة بين أبناء مصر وحدهم وإنما بين أبناء الأمة العربية جميعا فهو يقول):

"فيا أبناء العربية الشريفة كلكم عندى سواء وأن اختلف بعضكم معى اعتقادا.. فتعالوا نتحالف على حفظ ما بقى من أوطاننا ونجد فى أحياء موارد الثروة والعمار لبلادنا"(٨).

ويلاحظ أن **حسن الشمسى** يعتقد أن حجر الأساس فى تكوين الأمة العربية هو وحدة اللغة.. ومن المعروف أن هذه النظرية تعتبر هئ أساس وجود الفكرة القومية وقد نشأت فى النصف الأول من القرن التاسع عشر فى ألمانيا وانتشرت إلى معظم البلاد الأوروبية.. وهى تعرف الآن باسم (النظرية الألمانية) فى القومية. وأشهر أباء هذه النظرية فكريا هو الفيلسوف الألمانى (فختة).. وأشهر من قال بهذه النظرية فى الفكر العربى الحديث هو ساطع الحصرى فى النصف الأول من القرن العشرين وليست لدينا أية دلائل تشير إلى تأثر **حسن الشمسى** بالفكر القومى الألمانى أو بالمفكر الألمانى (فختة)

---

(٧) المفيد: ١٣ مارس سنة ١٨٨٢.

(٨) النجاح: ٥ أبريل سنة ١٨٨٢.

بالتحديد.. وقد تكون فكرة **الشمسى** عن وحدة اللغة كأساس لوحدة القومية العربية مجرد اجتهاد.. وابتكار من المفكر المصرى العربى.. ولكن ما يهمنا فى الأمر أن **حسن الشمسى** قد سبق بهذه الفكرة غيره من المفكرين العرب **أولا:** بالقول بوجود أمة عربية.. **وثانيا:** باكتشاف عروبة مصر واعتباره الوطنية المصرية جزءا من وطنية أكبر أو الوطنية الأم وهى الوطنية العربية **ثالثا:** بتركيزه على اللغة كعامل أساسى ورئيسى فى بناء الوحدة العربية أو الوطنية العربية بمفهوم ذلك الوقت.

ونحن نعتقد أن دعوة (**حسن الشمسى**) إلى الوحدة العربية كانت هى السبب فى زيادة الهمس فى مصر بعد مظاهرة الجيش فى سبتمبر سنة ١٨٨١ عن قيام حركة سرية تحرص على إنشاء دولة عربية من مصر وسوريا وفى حين كانت بعض العناصر الثائرة فى الأزهر تتجه إلى إنشاء خلافة عربية أى دولة ذات طابع دينى كانت العناصر الثورية الأخرى تطالب بجمهورية أو دولة عربية فى إطار الانفصال النهائى عن الخلافة سواء كانت عثمانية أو غير عثمانية.

ونحن نعتقد أن الاتجاه الأخير كان يقوده **حسن الشمسى**.. ويدل على ذلك أن دعوة **حسن الشمسى** إلى الوحدة العربية لم تبدأ إلا فى شهر أكتوبر سنة ١٨٨١ أى بعد مظاهرة سبتمبر سنة ١٨٨١ وبدأ ازدياد نفوذ العرابيين داخل الحكومة المصرية.

ومن الدلائل التى تؤكد وجود اتجاهات عربية داخل صفوف الثوار العرابيين مجموعة الوسائل التى بعث بها المستشرق الأوروبى مبزنية إلى مستر بروهلى المحامى البريطانى الذى تولى الدفاع عن عرابى بعد فشل

الثورة.. تضمنت اتهام عرابى بأنه صاحب صلة وثيقة بالحركة السنوسية فى ليبيا.. وهى الحركة المعادية للخلافة العثمانية والتى كانت تتميز بالطابع العربى المشرب بفكر إسلامى لا يتنافى مع العروبة كذلك فقد كتب الخديوى توفيق إلى السلطان فى نوفمبر سنة ١٨٨١ يقول له أن مصر فى حالة ثورة وأن هناك اقتراحا لإنشاء إمبراطورية عربية.

إن كل هذه الدلائل تشير إلى أن الثورة العرابية لم تكن تخلو من اتجاهات عربية رغم نفى عرابى فى خطابه إلى جورج زيدان لمثل هذه الاتجاهات.. حيث قال (ولم يخطر ببالى أصلا الإقتداء بالفاتحين والمتغلبين كما ذكرتم ولا بتأليف دولة عربية كما أرجف المرجفون.. لأنى أرى ذلك ضياعا للإسلام عن بكرة أبيه وخروجا عن طاعة الله ورسوله (ﷺ) ومن السهل طبعا أن نفهم أسباب نفى عرابى لهذه (التهمة) بعد السنوات الطوال التى قضاها فى المنفى بعيدا عن وطنه.. وهو لم يكن قد نسى البيان الذى أصدره السلطان العثمانى بعصبياته وتأثير ذلك على مصير الثورة.

ولكن تبقى كتابات **حسن الشمسى** فى الدعوة (للوحدة العربية)، و (الوطنية العربية) الأم للوطنيات العربية القطرية دليلاً يقطع الشك باليقين فى وجود اتجاهات عربية للثورة العرابية.

ولكن هذه الكتابات تؤكد لنا حقيقة أخرى وهى أن المفكر المصرى العربى (**حسن الشمسى**) كان من رواد الفكر القومى العربى الحديث ولعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا أنه الرائد الأول.

الفصل الثانى عشر

الخلافة العربية

لا جدال فى أن إخفاق مصر فى توحيد العالم العربى بعد فشل محاولة محمد على وابنه إبراهيم فى بناء دولة عربية كبرى فى مطلع القرن التاسع عشر.. قد أدى إلى انسحاب مصر من الساحة العربية.

ورغم وجود احتمالات كثيرة بأن الفكرة العربية قد طرحت أثناء الثورة العرابية إلا أنه من المؤكد أنه بفشل الثورة ووقوع الاحتلال انصرف جهد المصريين إلى مقاومة الحكم البريطانى وأصبحت هذه الفكرة المسيطرة على تفكيرهم.. وكان من الطبيعى فى هذه الحالة أن يتطلعوا إلى تأييد دولة إسلامية كبرى.. كالدولة العثمانية وأن يجدوا فى دعوة الجامعة الإسلامية عامل دعم لهم فى نضالهم ضد الاحتلال(١).

ويرى بعض المؤرخين أن سيطرة هذا الاتجاه المؤيد للدولة العثمانية على الحركة الوطنية المصرية حتى سقوط الخلافة فى تركيا فى نهاية الحرب العالمية الأولى كان وراء الإنشاق القومى الذى فصل ما بين مصر وشعوب المشرق العربى(٢).

وعزل مصر لفترة عن مجرى الحركة القومية العربية.. ففى الوقت الذى كانت فيه مصر نستعين بدولة الخلافة لإخراج الانجليز.. كانت شعوب المشرق العربى حيث بدأ وكان الظروف صارت مواتية لانبثاق حركة قومية عربية تكافح فى سبيل تحررها من السيطرة العثمانية وتتطلع إلى تأييد انجلترا.. والدول الأوروبية. فأعداء مصر كانوا حلفاء الحركة القومية العربية فى

---

(١) محمد أنيس: دراسات فى العالم العربى، ص ٣١٤-٣١٨. وعبد الرحمن الرافعى، عصر محمد على، ص ١٦٩-١٧١، وحازم نسيبه، القومية العربية، ص ٥٧.

(٢) حازم نسيبه: القومية العربية، ص ٥٦، ٥٨. ومحمد عمارة: العروبة، ص ١٥٨-١٧١. وفيليب حتى وآخرون، تاريخ العرب، الجزء الثالث، ص ٨٨٩.

المشـرق، وأعـداء الحركـة القوميـة العربيـة كـانوا حلفـاء للحركـة الوطنيـة المصرية[٣].

وانطلاقا من هذا التحليل.. يرى المؤرخون من أصحاب هذا الرأى أن صوت الفكر القومى العربى فى مصر طوال الفترة التى تمتد من الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢، وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٨. والسنوات التى بعدها كان غائبا غيابا نهائياً.. وأنه قد سيطر على الفكر المصرى فى تلك الفترة الاتجاه الذى كان ينادى بالقومية الإسلامية بل ورغم اندثار فكرة القومية الإسلامية بسقوط الخلافة فإن البديل لم يكن فى الإيمان بالقومية العربية.. وإنما كان بالاعتقاد فى وجود قومية مصرية مستقلة تماما عن الوجود القومى العربى.

ونحن نعتقد أن هذا التحليل يحتاج إلى إعادة نظر.. وخاصة أن التحليل الفكرى لمضمون الفترة يؤكد بما لا يترك مجالا للشك وجود تيار فكرى قوى فى الحركة الوطنية المصرية كان ينادى بالقومية وبالوحدة العربية.. ولعل أهم دليل يؤكد هذا الرأى الذى نذهب إليه أن هذا التيار الفكرى القومى العربى الوحدوى فى مصر كان يتزعمه واحد من أبرز الكتاب والمفكرين المصريين.. وهو **الشيخ على يوسف** صاحب ورئيس تحرير صحيفة (المؤيد) وهى أهم الصحف المصرية والعربية التى كانت تصدر فى ذلك الوقت.. ورئيس حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية وهو أحد أهم ثلاثة أحزاب سياسية عرفتها مصر فى مطلع القرن العشرين.

---

(٣) عبد العزيز الدورى: الجذور التاريخية للقومية العربية، ص ٨٥-١١٢. ومحمد أنيس: دراسات فى العالم العربى، ص ٣٣٤.

والشيخ **على يوسف** من مواليد عام ١٨٦٣ فى بلصفورة إحدى قرى محافظة سوهاج بصعيد مصر.. ونسبه ينتهى إلى الإشراف من آل البيت.. ولقد تلقى تعليمه فى الأزهر الشريف ولكنه لم يتمه. وآثر الاشتغال بالصحافة حيث أصدر صحيفة "الآداب" وبعد توقفها أصدر بعدها صحيفة "المؤيد".. وذلك فى أول ديسمبر سنة ١٨٨٩ حيث لاقت نجاحا وانتشاراً كبيرا فى مصر والعالم العربى.. وعندما تولى الخديوى عباس حلمى الثانى حكم مصر فى عام ١٨٩٢ تعرف **بالشيخ على يوسف** وصارت بينهما صداقة قوية فكان الشيخ محل ثقة الخديوى وكاتم أسراره.. والمعبر عن فكره وسياسته.

وفى نهاية عام ١٩٠٧ أنشأ **الشيخ على يوسف** حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية الذى شكل مع الحزب الوطنى وحزب الأمة أول تجربة حزبية فى تاريخ مصر.

وقد انتهى **الشيخ على يوسف** إلى اعتزال الصحافة والسياسة بعد عام ١٩١٢م حيث فضل أن يختتم حياته جالسا على كرسى مشيخة السادة الوفائية فى الديار المصرية.

ولقد حرص **الشيخ على يوسف** فى بداية حياته الصحفية والفكرية على عدم الإعلان عن هويته العربية حتى لا يتعرض لعداء الخلافة العثمانية التى كانت ترى فى الدعوة للوحدة العربية موقفاً معاديا للسلطة العثمانية.. لذلك لم يكن غريبا مثلاً أنه عندما نشرت بعض الصحف الأوروبية أخبارا عن وجود حركة سياسية سرية بقيادة الخديوى عباس حلمى الثانى تستهدف تكوين دولة عربية أو خلافة عربية تنفصل عن الخلافة العثمانية وتضم كلا من مصر، والشام، وولاية الحجاز نرى **الشيخ على يوسف** يكتب فى "المؤيد" يهاجم

مروجى هذه الأخبار وفى نفس الوقت يحاول الإشادة بالسلطان العثمانى فيقول أن القول بأن مصر والشام وولاية الحجاز بينها صفاء وهدوء ومحبة ناشئة عن اعتقاد أهالى كل من هذه الأقطار بأنهم جميعاً أعضاء جامعة واحدة وهو وهم من خلق محررى الجرائد الأوروبية.. وأن القول بأن هناك من يسعى لحدوث انقلاب عظيم فى شكل الحكومات الحاضرة شئ لم يخطر على بال أحد غير مكاتب الجرائد الأوروبية الذين أرسلوا إلى جرائدهم يقولون:

أن الحزب العربى أو الوطنى فى مصر قائم لنشر مبادئ جديدة من مقتضاها حصول انقلاب مهم وأنهم عازمون على تمديد سلطة الجناب العالى الخديوى المعظم إلى طرابلس ظنا أن هذا الستار الرقيق سحب النظر عن الدسائس التى خلفه.

ثم أكد **الشيخ على يوسف** ولاء الخديوى والشعب المصرى للسلطان "إن المصريين جميعا شعارهم الطاعة المطلقة لأميرهم الأفخم وكيل جلالة السلطان المعظم الشرعى ونائب خليفة رسول الله أمير المؤمنين ولا تؤثر عليهم شراك ودسائس المضلين"[٤].

إن حماس **الشيخ على يوسف** للرد على هذه الاتهامات يعكس رغبة الخديوى عباس حلمى الثانى "لما كان معروفا عن العلاقة الوثيقة بين الشيخ والخديوى" فى استمرار صفو العلاقات بينه وبين الباب العالى.. فقد كان الخديوى فى ذلك الوقت يجد فى تركيا مصدر عون وتأييد له فى صراعه مع اللورد كرومر عميد الاحتلال البريطانى فى مصر.. ولكن هذا الموقف تغير بعد عزل كرومر.. والذى انتهت بعزله سياسة الخلاف بين "قصر عابدين"..

---

(٤) المؤيد: ١٩ ديسمبر سنة ١٨٩٢.

وقصر "الدوبارة".. وبدأ عهد "الوفاق" بين الخديوى والمعتمد البريطانى الجديد "غورست".. فلم يعد عباس حلمى الثانى محتاجا لعون أو تأييد الباب العالى.. وبالتالى لم يعد يوجد ما يحول دون تشجيعه لفكرة الخلافة العربية. ولعل ذلك كان السبب فى تفكير بعض القوميين العرب فى اقتراح اسم عباس حلمى الثانى عاهلا للدولة العربية الجديدة الموحدة.. بعد أن يتم انسلاخها عن تركيا إلى جانب شريف مكة الحسين بن على كخليفة.. ومما يؤكد ذلك أن الخديوى كان يشجع الدعاية له فى صحف سورية ويكرم وفادة المهاجرين السوريين إلى مصر حتى صار أوفر الحكام العرب حظا فى عرش سوريا فى حال استقلالها.

وقد انعكس ذلك التطور الجديد فى سياسة الخديوى تجاه تركيا.. على موقف **الشيخ على يوسف** من فكرة العروبة فنجده يكتب عن علاقة مصر بالأقطار العربية ويؤكد أن القطر المصرى قبلة الشعوب العربية وروح نهضتها المنتظرة، فهى ترقبه كما يرقب الملاح إبرة البوصلة التى أمامه ليهتدى بها وينعطف إلى الجهة التى تدل عليها.

وقال الشيخ أن مصر تحمل موقع القيادة بالنسبة للبلاد العربية لأنه ليس فى الأقطار العربية قطر أخذ من المدنية الغربية نصيبا وافرا مثل القطر المصرى.. وذكر أن رغبة المصريين فى حفظ استقلالهم وإحياء لغتهم ليس فيه مصلحة لهم وحدهم بل هو أيضاً من مصلحة جميع إخوانهم المتكلمين بلغتهم.

ولقد تسبب موقف صحيفة "المؤيد" المدافع عن العرب، والمعارض للدولة العثمانية فى غضب الباب العالى فأوعز إلى المحكمة العسكرية التركية بإصدار قرار يمنع دخول المؤيد الممالك العثمانية.. وقد دفع ذلك الشيخ على

يوسف إلى إصدار بيان يعلن فيه موقفه من الدولة العثمانية وقد قام بنشر هذا البيان فى صدر صحيفة "المؤيد" فى عددين متتاليين ثم طبعه فى "كراس" مستقل مترجما إلى اللغتين التركية والفرنسية.

وقال فى هذا البيان.. أن الأتراك يأخذون على "المؤيد" أنه يشتغل بمسألة الخلافة وأنه لسان حال عدد من الزعماء العرب فى محاربة الحكومة التركية الحاضرة وفى الدعوة لإنشاء حكومة عربية مستقلة عن الدولة العثمانية.

وقد رد **الشيخ على يوسف** على هذه الاتهامات وبدأ بأن استرجع الأصل التاريخى لهذا الاتهام منذ أيام السلطان عبد الحميد وقال "أنه بقدر ما أحيا السلطان عبد الحميد من شأن الخلافة واهتم بشأنها.. صار يخافها.. والسلاح الذى يحمى صاحبه يقتله أحياناً.. وقد عرف هذا الجانب الضعيف من السلطان عبد الحميد فقوى من شأن أنصار الجاسوسية فى الأستانة فاتخذوا مسألة الخلافة العربية ربيعهم الذى ينتمون إليه كلما أجدبت بهم فصول السنة الأخرى حتى سمعت السيد جمال الدين الأفغانى قبل وفاته يقول:

"لو أن مقعدا مفلوجا من العرب بسكن غارا سحيقا فى شنقيط أو السنغال ادعى الخلافة لنفسه لخافه عبد الحميد وطلق الكرى جفنيه".. وبديهى أن الجواسيس كانوا يتحفون مصر من أزهار هذا الربيع بنصيب أوفر.. ثم أخذ **الشيخ على يوسف** يعدد الأسباب التى ترشح مصر لتزعم دعوة الخلافة العربية.

"لأن مصر هى أكبر مملكة عربية أو تعد عربية بين الممالك الإسلامية ولانها مستقلة استقلالا إداريا دون بقية الولايات العربية العثمانية ولأنها مقر الخلافة الإسلامية فى العصور السالفة حتى أن السلطان سليم الأول لم يلقب

خليفة إلا بعد أن خلعه عليه الخليفة العباسى الذى كان موجودا فى مصر سنة ٩٢٣ هجرية وكان المصريون أول أمة إسلامية بايعته الخلافة إذ ذاك"[٥].

ورغم أن **الشيخ على يوسف** حاول فى هذا البيان أن ينفى هذه التهم ويؤكد أنه لا يشتغل بمسألة الخلافة العربية.. إلا أن خطته العملية فى المؤيد كانت تؤكد عكس ذلك.. فقد فتح صفحات الجريدة لكتاب العرب الذين ينادون بالقومية العربية والخلافة العربية.

وتصدى "**الشيخ على يوسف**" لحملة الهجوم التى بدأت تشنها الصحف التركية فى الأستانة ضد العرب بمناسبة ثورة شعب اليمن على الحامية التركية بها.. فتنشر المؤيد مثلا خبرا عن هجوم عشرين طالبا عربية بالاستانة على دار جريدة "أقدام" التركية وتخريبها وكان سبب ذلك نشرها فى عددين متتاليين، هجوما على العرب على لسان ضابطين تركيين جاءا أخيراً من اليمن.. وقد نشرت "المؤيد" بعض ما جاء فى هذه الجريدة التركية عن العرب فقالت بقلم **الشيخ على يوسف**:

نقل المحرر التركى عن محدثه فى المقالة الأولى أقوالا عن الشعب العربى جاء فيها أنهم نظروا على الاستعداد لكل أمر.. فهم يتقنون صناعة الصياغة وهم حمالون إجراء وسفاكو دماء بإجمال هم كل شئ ويكونون كل شئ لأجل الدرهم.. وقال فى المقالة الثانية: أن من الطبائع التى عرف بها العرب واتسموا بها هى أنهم يقدمون لأجل الدرهم أرواحهم ويلقون بأنفسهم إلى التهلكة.. بل أنهم يبذلون عرضهم فى هذا السبيل.

ثم يضيف **الشيخ على يوسف**: "وقد بنى المحرر على هذا المبدأ سياسة

---

(٥) المؤيد: ٢ يونيو سنة ١٩٠٧.

جديدة فى إدارة الأمم وهى إغداق الدراهم على هؤلاء الرجال الذين هم كقومهم العرب يبذلون عرضهم أيضاً لأجل الدرهم وبذلك تأمن الدولة على رأيه غائلة الثورات..".

ثم علق الكاتب رافضا ما قالته جريدة "أقدام" وقال "فاستحقت أن توطا بأقدام العرب وكان للطلبة منهم فى الاستانة العذر فى أن يهجموا على دارها ويخربوا مطبعتها"(٦).

ويرد **الشيخ على يوسف** على مقالة نشرتها جريدة العرب بالاستانة فى أحد أعدادها انتقدت خلالها الكتاب العرب الذين يذكرون قومهم بعزهم ومجدهم ويحرضونهم على نبذ الخمول والجمود ويسعون فى إيقاظهم وتنبيههم إلى ما هو جار فى هذه الآونة من الأعمال التى تناقض العدل والمساواة.. وقالت أن أولئك الكتاب يتعصبون لجنسيتهم العربية وأنهم يبذرون فى المملكة بذور انشقاق ويدعون الأمة إلى التفرقة.

وقد رد **الشيخ على يوسف** على صاحب صحيفة العرب التركية قائلا: "يا حضرة الأستاذ الغيور أن كان يغيظك التعصب للجنسيات حسب دعواك فلماذا لم ترد على زملائك الكتاب الترك حينما يتعصبون للترك ويقومون بدعوتهم لحصر السلطان فى أيديهم ولعمرى أنكم لم تنسبوا لنا زرع الشقاق والنفاق إلا لأننا ذكرناكم بحقائق التاريخ التى تناسيتموها والتى تغيظكم وتؤلمكم إذ قلنا غير مرة وأثبتنا بالبراهين التاريخية فضل العرب على الدولة والإسلام"(٧).

---

(٦) المؤيد: ١٤ يوليو سنة ١٩٠٩.

(٧) المؤيد: ٢١ مايو سنة ١٩١٠.

وانتقد الكاتب الصحف التركية التى تهاجم العرب حيث قال: منيت صحافة أخواننا الترك فى الاستانة ببعض نفر لا يقيمون للقول وزنا ولا يقدرون للأعمال أقدارها من أن لنا فى كل يوم من هؤلاء الأخوة طعنة نجلاء غادرة ووصمة سوداء جائرة.

وتعرض الكاتب لمقال نشرته الصحيفة التركية (كرسى مال) التى تتظاهر بالدعوة إلى جامعة إسلامية والتى قالت أننا معشر العرب جميعا سواء كنا فى مصر أو فى تونس أو فى سائر الأقطار العربية الأخرى مسوقون بإصبع أجنبية للانفصال عن الترك وأننا لسنا لهذا الغرض جمعيات قومية غرضها إعادة الخلافة إلى العرب.. وأن بعضنا قاموا قبل بضع سنوات يؤسسون فكرة (الوطن العربى) بتسجيل كل ذكرى جميلة ومأثرة شريفة للخلفاء الأولين وعدوا ذلك أمرا منكرا وحملوه إلى الدعوة إلى فكرة وطنية عربية"(٨).

ثم تساءل الكاتب "ترى من هم هؤلاء الذين كانوا أصحاب هذه النهضة العربية ؟ نحن نعلم أن الذين كانوا يذكروننا بأخلاق خلفاء العصر الأول للإسلام ويتلون علينا مآثرهم الشريفة يومئذ هم المرحوم الشيخ محمد عبده. والمرحوم السيد الكواكبى وجميع العقلاء الذين أرادوا بهذه الأمة العربية خيرا.. فهل يضمر رئيس تحرير (كرسى ملل) التركية النقمة والضغينة لناشرى الذكرى الجميلة والمآثرة الشريفة لخلفاء الإسلام من العرب ؟ اللهم إذا كان ذلك فنحن براء فى الدنيا وفى الآخرة من حضرته ومن كل الذين يشاركونه فى سخافته".

وهاجم الكاتب الأتراك لاضطهادهم اللغة العربية واعترض على قرار

---

(٨) المؤيد: ٥ يونيو سنة ١٩١٠.

الحكومة التركية بأن يكون التعليم فى المدارس الأعدادية والثانوية العربية باللغة التركية وقال:

"إن التعليم الابتدائى والثانوى لا يمكن أن يكون بغير اللغة العربية فى البلاد العربية.. وإلا فتلك تبقى فى ظلام ويحيق بها الخراب والدمار ويبقى العنصر العربى فى تأخر.. وطالب الكاتب أعوانه العرب بأن يهتموا بإنشاء المدارس العربية وأن يرسلوا ناشئيهم فى بعثات إلى أوروبا".. لذلك أحض إخوانى على الغيرة على لغتهم وتشييد المدارس الإبتدائية والثانوية بلغة آبائهم وإرسال الناشئين منهم إلى مدارس أوروبا.. وإذا لم يقوموا بنهضة علمية وعصرية سريعة النتيجة فإن الدائرة تدور عليهم ويندمون"(٩).

وكتب **الشيخ على يوسف** مقالا إفتتاحيا أورد فيه كلاما كتبه عبيد الله صاحب جريدة (العرب) فى الاستانة حاول فيه أن يفرق بين العرب مدعيا أن المسيحيين ليسوا عربا ونقل عنه قوله.. "وهذا وإنى أرى من الفضول مداخلة النصارى العرب فيما يدور من المباحث بين العرب والترك لأن الترك إذا ذكروا العرب فلا يتصورون غير المسلمين إذ هم لا يعقلون وجود رجل عربى يقول بالوهية رجل إسرائيلى ولا يقول بنبوة رجل عربى قائل له أننا بشر مثلكم".

وقد رد **الشيخ على يوسف** على الكاتب التركى مؤكدا أن العروبة تجمع بين المسلم والمسيحى فقال: "فيا أيها الكاتب أنت تحاول أن تلقى بذور الشقاق بين قوم اتحدت مصالحهم واتحدت كلمتهم وهم أبعد من أن تنالهم دسائسك.. ثم أخذ الكاتب يؤكد الوحدة الوطنية بين المسلمين العرب والمسيحيين العرب عبر

---

(٩) المؤيد: ١٢ يونيو سنة ١٩١٠.

التاريخ ويكشف عن دور المسيحيين فى الحضارة العربية فقال: "على أنك لو درست التاريخ لعلمت أننا وإياهم منذ القديم.. منذ ألف سنة وأكثر شركاء فى جميع المناصب والمباحث الألوهيات نفسها وأن "أبا نصر الفارابى" تلقى هذه العلوم عن أبى بشرمت بن يونس فى بغداد وأن علماء الكلام والتوحيد من المسلمين وثقوا فى الألوهيات بتراجم حنين وإسحق وقسطا وعبد المسيح بن ناعمة وأبى زكريا يحيى بن عدوى ويوحنا بن جيلان وأمين البطريق اعتمدوا على تفاسيرهم لتلك الكتب وحسبك ما جاء فى الحديث الشريف "أن الله ليمنع هذا الدين بنصارى من ربيعة".

ثم تساءل الكاتب: كيف يضرب هذا الكاتب النصارى في بلاد العرب هذه الضربة المؤلمة فيضيع عليهم أصولهم التى يعتزون بها ويقول لهم أنكم ما دمتم غير مسلمين فلستم من العرب ولا العرب منكم وليس بعد هذا العمل من جهل وحماقة"[١٠].

ولعل ذلك المقال يكشف عن جانب هام من جوانب الفكرة القومية العربية.. وهو كونها فكرة علمانية لا تقوم على أساس الروابط الدينية.

وعلى كل فإن استعراض صحيفة "المؤيد" يؤكد لنا أن سياسة الشيخ على يوسف وآراءه الشخصية كانت تقوم على الوحدة العربية ولم يسنى فى يوم من الأيام ما كان فى الاتحاد العربى من عظمة ولابد من الإشارة فى هذا الخصوص إلى الدور الذى لعبه المسيحيون فى نشر فكرة العروبة وهو أمر طبيعى فى ذلك الوقت لأن الحركة القومية العربية كانت القطب المعادى للحركة الإسلامية التى تستبعد العناصر غير الإسلامية كذلك فقد كان من نتيجة

---

(١٠) المؤيد: ٢٧ يوليو سنة ١٩١٠.

إهمال العثمانيين لتعليم اللغة العربية بل ومطاردة اللغة العربية وآدابها لم تجد سوى ملجأ واحد هو الإرساليات التبشيرية المسيحية فى بلاد الشام بالذات وهكذا أتيح للمسيحيين فرصة الإطلاع والتنقيب فى تاريخ العرب وآدابهم ولغتهم وإليهم يرجع الفضل فى تلك الفكرة التى شاعت عن أن للعرب حضارة قبل الإسلام ثم ازدهرت على يد الإسلام وأن المسيحيين لعبوا دورا خلاقا فى بناء الحضارة العربية مثل المسلمين وأنه لا يمكن أن يكون الطابع العام للحضارة العربية دينيا.

وقد تعرض **الشيخ على يوسف** لهجوم شديد من معارضى الفكرة العربية وخاصة رجال الحزب الوطنى وكذلك كتاب حزب الأمة.. ومن أمثلة هذا الهجوم ما كتبه (أحمد حلمى) صاحب صحيفة "القطر المصرى" مهاجما الشيخ على يوسف حيث اتهمه بأنه يجمع حوله الخارجين على الدولة العثمانية وأنه من الداعين إلى الخلافة العربية وقال "جاء حزب التآخى إلى مصر وقد التفوا حول صاحب المؤيد أو هو جذبهم إليه وقد علمت أنه استعمل اسم الجناب العالى لتأييد مشروع الخلافة العربية.

وتساءل أحمد حلمى "فمن هم رجال حزب التآخى ؟ " الجواب أنهم عزت باشا العابد وأخوه رشيد بك مطران وشفيق باشا المؤيد عضو مجلس المبعوثان عن البصرة ومحمد باشا زهير من أعيان البصرة.. هؤلاء هم أركان حزب التآخى الذين يدعون أنفسهم عثمانيين من أبناء العرب وأخذوا يسعون فى تأليف جمعية عربية (وكلمة جمعية هنا للتعمية وصحتها خلافة) تضم بين جوانحها أبناء مصر وسوريا والعراق والحجاز وعلى ذلك ألفت فى الأستانة جميعة "الإخاء العربى" وفى باريس نودى بالجامعة السورية وأرسلت الكتب إلى سوريا ومصر وأمريكا لهذا الغرض وفى مصر يهمسون بالخلافة العربية.

ثم تساءل أحمد حلمى مرة أخرى عن اسم الخليفة الذى يرشحونه لتولى الدولة العربية الجديدة واستعرض الأسماء المرشحة ومنها الخديوى عباس حلمى الثانى واستبعده وكذلك عزت باشا العابد ثم شريف مكة الحسين بن على وشفيق باشا المؤيد واستبعدهم جميعا ثم انتهى إلى **الشيخ على يوسف** باعتباره المرشح الوحيد الباقى ثم أشبعه سخرية وتقريعا وسماه بخليفة شارع محمد على.. إيماء إلى أن مقر صحيفة "المؤيد" فى شارع محمد على فقال:

(أن سمو الخديوى لا يريد هذه الخلافة العربية لأنه عارف أنه لابد للخليفة من أن يكون قويا بجيوشه وسلاحه وماله ورجاله للدفاع عن بيضة الإسلام وكل تلك الشروط لو توفرت لسموه لقاوم بها الاحتلال.. وصاحب السيادة حسين باشا بن على رجل أكبر من أن يجرى وراء هذا السراب.. فإذا قالوا شفيق باشا المؤيد أن كان كذلك فهذا أمر مضحك فإذن لم يبق إلا واحد من اثنين أحدهما عزت باشا العابد والثانى صاحب المؤيد والأول ليس شريفا حتى يطمع فى ذلك المنصب).

ثم أضاف أحمد حلمى ساخرا من **الشيخ على يوسف** والأحسن أن نقول بأن الأجدر بالخلافة العربية هو سماحة الحسيب النسيب **الشيخ على يوسف** صاحب المؤيد لشرفه الوفائى وحسبه البلصفورى وعلمه الأزهرى وفضله الأبدى وقوته الكتابية وماله الذى لا يحصى فإذا كان هذا ما يرمى إليه حزب التآخى فويل للأحرار الأتراك من هؤلاء الأبطال وعلى الجيش العثمانى أن يلقى بنادقه وسلاحه أمام سلطة جلالة الخليفة الجديد فى شارع محمد على ولتخضع لإرادة عاملة فى لندرة أو عماله فى البصرة ودمشق وباريس والاستانة.!

ولكى ندرك خطورة مثل هذا الهجوم لابد أن نعرف أن "احمد حلمى" هذا كان أحد زعماء الحزب الوطنى وثالث شخصية بعد الزعيم مصطفى كامل فى صحيفة اللواء لسان حال الحزب الوطنى.. فإلى هذا الحد وصل الصراع الفكرى والسياسى حول قضية القومية العربية والوحدة العربية أو ما كانت تسمى فى ذلك الوقت بالخلافة العربية.. ولا يمكن أن تدور المعارك الفكرية بين الصحف من أجل قضية لا يهتم بها أحد.

لذلك.. فنحن نعتقد أن وجود الشيخ على يوسف على رأس المنادين بفكرة العروبة دليل حى على أن فكرة العروبة لم تكن تياراً هامشيا فى الحياة الفكرية والسياسية المصرية فى ذلك الوقت.. وإنما كانت تيارا رئيسيا لا يقل فى قوته وفى تأثيره عن الجامعة الإسلامية أو الوطنية المصرية.. وهما الفكرتان اللتان يدعى أكثر المؤرخين أنهما كانتا تشكلان التيارين الغالبين على الحياة الفكرية والسياسية فى مصر.

الفصل الثالث عشر

الإصلاح كما يراه عرب المهجر

مازال تاريخ الصحافة العربية فى المهجر مجهولا، فما كتب عن هذه الصحافة محصور فى فصل ونصف فصل من كتاب فيليب دى طرازى عن تاريخ الصحافة العربية، الذى توقف تأريخه لهذه الصحافة عند السنوات الأولى من القرن العشرين (١٩١٣م) إضافة إلى صفحات قليلة من كتاب أديب مروة عن الصحافة العربية، نشأتها وتطورها، وعدد قليل من المقالات المتفرقة التى نشرت فى أوقات متباعدة فى بعض الدوريات العربية والأجنبية..

وترجع أهمية صحافة المهجر العربية، خاصة تلك التى صدرت فى أوروبا وبعض دول الأمريكتين الشمالية والجنوبية، إلى أن اهتمامها لم يقتصر على معالجة شؤون الجاليات العربية فى البلدان التى صدرت بها، وإنما وجهت جزءاً ليس قليلا من اهتمامها إلى معالجة قضايا ومشاكل الوطن الأم، سواء كان بلدا عربيا بعينه أو الوطن العربى كله ومن منظور لم تتحكم فيه حسابات الداخل أو حساسياته أو قيود السلطة فيه، فقد كان يحرك كتاب المهجر شعور جارف بالانتماء إلى الوطن الأم. لذلك حرصوا على تقديم رؤى واجتهادات اعتقدوا أنها صالحة لحل مشكلات الوطن العربى ووضعه على طريق التقدم.

ميزة أخرى لصحافة المهجر، فقد صدرت فى أكثر من بلد أوروبى وأمريكى وباللغة العربية ومع ذلك فقد تأثرت بطابع وثقافة البلد الذى صدرت فيه، ومن هنا تميزت رؤى واجتهادات كتاب المهجر نحو قضايا ومشكلات الوطن العربى بالتعدد والتنوع، وبثراء فى الأفكار والتجارب، وكان ذلك كله محصلة طبيعية لتنوع وثراء الخبرات التى اكتسبوها فى المجتمعات التى توطنوا فيها.

أن ما يميز "صحافة المهجر العربية" عن "الصحافة العربية المهاجرة"

فالأولى صدرت فى بلدان خارج الوطن العربى لتخاطب أبناء الجاليات العربية فى المجتمعات التى تصدر منها، أما الثانية فقد صدرت فى الأساس لتخاطب أبناء الوطن الأم بصرف النظر عن البلد الأجنبى الذى تصدر فيه، كذلك فالصحافة العربية المهاجرة، قد تهاجر إلى الداخل أو الخارج، فحين كانت مساحة الحرية الصحفية فى بلد عربى ما تضيق إلى الحد الذى لا تسمح السلطة فيه برأى آخر، يضطر الصحفى أو الصحيفة إلى الهجرة إلى بلد آخر تتمتع فيه الصحافة بقدر أكبر من الحرية، كما حدث من هجرة لبعض الصحف والصحفيين الشوام إلى مصر خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، فحين كانت هذه المساحة من الحرية الصحفية تفتقد فى كافة البلدان العربية، فتضطر بعض الصحف والصحفيين العرب إلى الهجرة خارج الوطن العربى كله، وكان أغلبهم يتجه إلى الشاطئ الآخر للبحر المتوسط أو قريبا منه وبخاصة إيطاليا وفرنسا وانجلترا، وفى السنوات الأخيرة اتجه الكثيرون إلى قبرص لقربها ورخصها وظهر ما يسمى بظاهرة الصحافة القبرصية.

وهذه الصحافة العربية المهاجرة لا تعنى كثيرا بشئون المجتمعات التى تصدر فيها ولا بالجاليات العربية التى تعيش فى هذه المجتمعات، ذلك أن تركيزها كله ينصب على شئون الوطن الأم وشجونه. فهى تصدر وعينها على القارئ العربى فى الداخل بالدرجة الأولي، وليس غريباً أن تحرص هذه الصحف على التوزيع داخل الوطن العربى، بل إن بعضها اضطر إلى التسلل إلى بعض الأسواق العربية خفية. تهربا من قيود الرقابة الصارمة أو قرارات المصادرة أو المنع من التداول فى بعض الأقطار العربية.

ونحن لا نقلل بالطبع من أهمية الصحف العربية المهاجرة، فهى جزء أصيل من الصحافة العربية رغم صدورها خارج الوطن العربى، وقد كان لبعضها تأثير فاق كثيرا من صحف الداخل العربية المعاصرة لها، فما نقصد إليه هو التأكيد على أن صحافة المهجر العربية قدمت لنا نموذجا مغايرا فى رؤية قضايانا ومشاكلنا يختلف عن ما تعودنا عليه من صحافتنا العربية المحلية أو صحافتنا العربية المهاجرة.

لذلك فقد شعرت بسعادة حقيقية حين وقع بين يدى مجموعة من أعداد أول مجلة عربية كانت تصدر فى ثلاثينيات القرن الماضى بمدينة بوينس أيرس عاصمة الأرجنتين بأمريكا الجنوبية.

ومما يلفت النظر فى هذه المجلة هو اسمها فقد كانت تسمى (الإصلاح) وكانت اسما على مسمى حيث تزخر أعدادها بالكثير من المقالات التى تدعو إلى إصلاح الأوضاع فى الوطن العربى، وإن هذا الإصلاح لابد أن يشمل كافة جوانب حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية، وأن الإصلاح هو الطريق الوحيد لتقدم العالم العربى واللحاق بالعصر الحديث.

هذه المجلة تؤكد أن دعوة الإصلاح التى تملأ فضاءنا السياسى هذه الأيام ليست دعوة جديدة على العالم العربى وأنها بقدر ما كانت تشغل العرب فى الوطن الأم فقد كانت تشغل أيضاً عرب المهجر، وعندما نستعرض بعض ما كتب فى المجلة عن قضايا الإصلاح فى ثلاثينيات القرن الماضى سوف نكتشف أن هذه القضايا لا تختلف كثيرا عما يشغلنا اليوم فى قضايا الإصلاح وهمومه.

وقبل أن نتعرض لرؤية المجلة لقضايا الإصلاح فى الوطن العربى علينا أولا أن نتعرف على المجلة ومنشئها وظروف إصدارها.

صدرت مجلة (الإصلاح) فى عام ١٩٢٨م بمدينة بوينس أيرس عاصمة الأرجنتين باعتبارها "مجلة أدبية انتقادية اقتصادية تصويرية جامعة" وتصدر فى "مائة صفحة مرة كل شهر، تنقل أدب الغرب إلى الشرق وتعمل على بث روح الإصلاح والتحرر رافعة لواء العلم الصحيح المجرد من الخرافات والأوهام. والمنزه عن الشعوذة والتضليل، فوق جميع الأقطار والأمصار التى يتكلم أبناؤها بلغة قحطان.

وقد تميزت المجلة بحجمها المتوسط، واستخدامها للصور الملونة على صفحة الغلاف واهتمامها بنشر اللوحات الشهيرة لكبار الرسامين العالميين سواء على غلاف المجلة أو فى بعض صفحاتها الداخلية وقد غلب على فنون الكتابة بها فن المقال الصحفى، وإن لم تخل من بعض صفحات خصصتها لأخبار الجالية العربية فى الأرجنتين وبعض دول أمريكا الجنوبية إضافة إلى أخبار الوطن العربى، كذلك أقسمت المجلة صفحاتها لفن التقرير الصحفى ونشرت رسائل صحفية لبعض مراسليها أو المتعاونين معها من عواصم عربية وأجنبية، وقد اهتمت المجلة بنشر عدد من القصائد الشعرية والمقالات النقدية، كذلك نشرت فصولا من بعض المسرحيات والروايات العالمية بعد ترجمتها إلى العربية.

وتولى إدارة المجلة ورأس تحريرها الدكتور جورج صوايا، ورغم ندرة المعلومات التى نشرتها المجلة عن منشئها، فقد استطعنا الوصول إلى قدر من المعلومات المهمة عنه، ومع قلتها إلا أنها تكفى لإلقاء بعض الأضواء الكاشفة على مسيرة حياته، مما يساعدنا على تفسير الكثير من مواقف المجلة واتجاهاتها فالدكتور جورج صوايا طبيب من أصل لبنانى ولد فى عام ١٨٨٢م بجبل لبنان ودرس الطب لسنوات فى الجامعة الأمريكية ببيروت وقبل أن يكمل

دراسته سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث استكمل دراسة الطب فى جامعة ماريلاند وحصل منها على شهادته، وعاد إلى لبنان حيث مكث فترة من شبابه المبكر وأصدر جريدة باسم (سورية الجديدة) فى عام ١٩١١ أى قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره بقليل ولكن الجريدة لم تستمر طويلاء إذ سرعان ما ترك لبنان واتجه إلى الأرجنتين حيث استقر فى عاصمتها بوينس أيرس، وعمل بالطب ولكنه لم يتخل عن اهتمامه بالسياسة والصحافة، وقد أسس فى الأرجنتين فى عام ١٩١٩م حزبا سياسيا سماه الحزب الوطنى العربى وأصدر جريدة باسم "يقظة العرب" التى سرعان ما توقفت وأصدر بدلا منها جريدة (الإصلاح) اليومية وفى عام ١٩٢٨م حولها إلى مجلة شهرية.

وقد عرف عن الدكتور جورج صوايا أنه يتكلم ويكتب ويخطب باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والإسبانية، كما اشتهر بنظم الشعر وله ديوانان مطبوعان باللغة العربية وهما "همس.الشاعر" و "الأوراق المتساقطة" وقد غلب على شعره الطابع السياسى والحماسى، وله أيضاً كتاب فى العلوم الطبية نشره بالعربية باسم "المناهج الطبية لاتقاء الأمراض الإفرنجية".

ولن يكتمل حديثنا عن الدكتور جورج صوايا دون أن نشير إلى انضمامه إلى الحزب القومى الاجتماعى السورى الذى أسسه الدكتور أنطون سعادة فى عام ١٩٢٢ وكان يدعو إلى فكرة سوريا الكبرى.

والمعروف أن سعادة أعدم فى الثامن من تموز ١٩٤٩ بعد اتهامه وحزبه بتدبير انقلاب فاشل فى لبنان.

وقد توفى الدكتور جورج صوايا فى عام ١٩٥٩ عن عمر يناهز سبعة وسبعين عاما.

وحين نبحث عن السياسة التحريرية للمجلة، أى اتجاهاتها ومواقفها الفكرية نجدها تركز على الدعوة إلى الإصلاح فى الوطن العربى، أما مفهوم المجلة لهذا الإصلاح فتكشف عنه إحدى افتتاحيات المجلة التى كتبها صاحبها جورج صوايا حيث يؤكد أن "من أسمى مرامى الإصلاح إيقاظ الشعوب العربية من ثباتها وحضها على نبذ الإيمان الأعمى المبنى على تقديس ما قاله الآخرون والاعتماد على الحقائق العلمية المحسوسة التى تأسست عليها حضارة القرن العشرين. فخفقت بسببها أعلام الرقى فوق صروح الغرب، بينما لبثنا نحن الشرقيين فى المؤخرة لتلهينا سفسطات وسفاسف حرم علينا صهرها فى بوتقة العلم وتحليلها فى مختبر العقل وتمحيصها بكواشف الإدراك، أن الإصلاح تناصر الجديد المنعش على القديم البالى والترميم على الرجعية المميتة".

ويكتمل مفهوم المجلة للإصلاح فى مقال كتبه اسكندر كرياج وهو أحد كتاب المجلة الدائمين بعنوان "بين المحافظة والعصرية" فى عدد شهر أبريل عام ١٩٣٢ حيث يقول "إن نهضة الشرق التى ينشدها أفاضل الشرقيين لا تقوم على تغيير الثوب والعادة. بل على نسخ كل ما يلائم روح العصر الحاضر من شرائعه وتقاليده وأديانه، فضلاً عن ذلك بالاختراعات الحديثة ولاسيما ما كان متعلقا منها بتقريب المسافات بين القارات والأمم، وبما يجمع الشعوب على وحدة اللغة والشرائع والعادات والأديان، فما كان من هذه العادات والشرائع صالحا ومستقيما ثبت من نفسه وما كان فاسدا ومضرا سقط من نفسه أيضاً.

ومن الإضافات المهمة إلى مفهوم الإصلاح كما نراه المجلة. المقال الذى كتبه "فيلسوف الفريكة الأستاذ أمين الريحانى" كما كانت تسميه مجلة الإصلاح" وكان المقال بعنوان "الإصلاح" ونشر بالعدد الصادر من المجلة فى

شهر سبتمبر ١٩٣٢م وفيه يؤكد أمين الريحانى "إن لنا مهمة فى الإصلاح هائلة نريد ونحث ونتمنى ونشتهى أن نصلح الناس، أن نهدى الناس ولا يهمنا ضلال أنفسنا أو هلاكها ولكن رأس الحكمة أن يبدأ المرء بنفسه ورأس الإصلاح أن ننقذ عقولنا أولا من عبودية التقيد والاتباع، ثم من العبوديات التى تولدها السياسة، وحب السيادة، ثم يضيف الريحانى "إخوانى فى الشقاء وفى حب الإصلاح لا حد لفكر الإنسان الحر ولا حد لعمله الحر الصالح إنما الحدود عقائد وتقاليد هى من صنع الناس وكلما ارتقى الإنسان فى فكره وعمله بنبذ الفاسد من تلك التقاليد والعقائد وسع من نطاق السليم منها، ولا عدو له فى فكره وعمله غير الخوف، وما يولده الخوف من التقاعس والتقاعد، من الكسل والخمول وضعف العزيمة والإرادة فإذا كان الفكر صالحا والإرادة فى تحقيقه مقرونة بالعمل، والعمل مقرونا بالثبات والثبات مقرونا بالأمل. فليس فى العالم قوة تحول دون الفوز ولو بعد جهاد طويل، حرروا أنفسكم، يتحرر الوطن ارفعوا فى قلوبكم علم الاستقلال، تستقل البلاد أعتقوا عقولكم من القيود، تعتز الأمة وتسترد كرامتها فتقف على صغرها وضعفها صامدة الرأى بين الأمم".

وهكذا يتبين من النماذج السابقة أن رؤية المجلة للإصلاح تقوم على ثلاثة عناصر، أولها الربط بين إصلاح الفرد وإصلاح الوطن فلا إصلاح للوطن بدون أن يصلح كل فرد من المواطنين نفسه ويخلصها من القيود والتقاليد البالية التى تتحكم فى حركته وفكره، أما ثانى هذه العناصر فيقوم على الربط بين الإصلاح والاستقلال، وأن الإصلاح طريق العرب إلى تحقيق الاستقلال وهو ما يعنى أنه ليس على العرب انتظار تحقيق الاستقلال، حتى يبدأوا فى إصلاح أحوالهم، وإنما عليهم بالإصلاح طريقاً إلى التقدم والاستقلال، أما العنصر الثالث والأخير لمفهوم الإصلاح من منظور المجلة فهو الربط بين

الإصلاح والحرية، حرية المواطن وحرية الوطن.

وقد تصدرت قضايا الإصلاح فى المجلة قضية الوحدة العربية وتلتها فى الأهمية قضية الاستقلال، وبعدها تأتى قضية الديمقراطية السياسية والانتخابات الحرة، وأخيراً تأتى قضية الحرية الفكرية والاعتراف بالرأى والرأى الآخر.

وبالنسبة للقضية الأولى، قضية الوحدة العربية فقد كانت المجلة ترى ضرورة إيجاد موقف عربى موحد لمواجهة السيطرة الاستعمارية، وأن وجود الأجنبى لا يجب أن يعوق العرب عن السعى إلى الوحدة، ومن المقالات الهامة التى تبرز رؤية المجلة لهذه القضية، مقال كتبه عبد الغنى رضا من القاهرة "خصيصا للإصلاح" بعنوان "زعماء العرب وسياسة الوحدة"، فيه يؤكد "إن المجهودات السياسية التى يبذلها رجالات العرب هنا وهناك متفرقين توشك أن تخرج القضية العربية عن وضعها الطبيعى دون أن تحدث تأثيراً حاسما فى قضايا الأفكار العربية كل على حدة، وبالنظر إلى ذلك فإن خير ما تفعله هذه الأفكار هو أن تجعل من قضاياها المتعددة قضية كبرى واحدة حيث يكون لاتحاد الجهود وتضافر الهمم فى سبيل إنجاحها أثر محسوس".

ويرد الكاتب على من يقولون بعدم إمكان تحقيق موقف عربى موحد فى ظل سيطرة الاستعمار الأجنبى على معظم الأقطار العربية، فيقول "وإما كون الأقاليم العربية خاضعاً أكثرها لسلطة الأجانب، فذاك لن يمنعها من السعى إلى الوحدة التى تنشدها، ولدعاة السياسة الجديدة أمثال على ذلك، فهم يقولون إن الوضع الحاضر فى البلاد العربية ليس غريبا أو شاذا فى تاريخ الأمم. بل هناك شعوب كثيرة قد أصيب بمثله أو بما هو أشد خطبا منه، ومن هذه الأمم الأمة الإيطالية التى مر عليها وقت غير بعيد كانت فيه ممزقة شر تمزيق، فمن

أقاليمها ما كان تابعا للفاتيكان ومنها ما كان مقسما بين النمسا من جهة ومملكة نابولى من جهة ثانية، حتى أتاحت لها الظروف غاريبالدى وكافور ومن شابههما من أولى العزم والمضاء، فما برحا يعملان بكل ما أوتيا من عزيمة وصبر حتى كونا من شتات الأقاليم والمقاطعات الإيطالية وحدة سياسية ذات سيادة كاملة واستقلال تام، وتلك هى إيطاليا التى نراها اليوم وقد أصبحت تطاول بأنفها السحاب" ثم ينتهى الكاتب إلى القول بأن:

"الإقلاع عن أساليب السياسة الإقليمية والجنوح إلى سياسة الوحدة عمل جليل فى حد ذاته ومن جهة أخرى فهو دليل من أدلة اليقظة والتطور فى الروح العربى المجاهد، وخطوة إلى الأمام فى سبيل الوحدة والأمانى القومية المنشودة، وليس ببعيد على الظروف التى أنجبت غاريبالدى وكافور فى إيطاليا، أن تنجب لهما ضريبا فى الأمة العربية المجيدة التى طالما عرفت على مر التاريخ شخصيات كبيرة مشرقة وعبقريات فذة يشهد لها العالم بالفطنة ويدين لأصحابها بالفخار".

أما موقف المجلة من قضية الاستقلال، فيعبر عنه موقف عملى تكشف تفاصيله صورة زنكوغرافية نشرتها المجلة فى عددها الصادر فى شهر أبريل ١٩٣٢، وهى رسالة بعث بها "سلطان باشا الأطرش قائد الثورة السورية العام إلى صاحب المجلة يشكره على تبرعه بقدر من المال لنصرة المجاهدين ضد الاحتلال فى سوريا، ولأهمية هذا الخطاب نشير إلى جزء منه حيث يقول سلطان باشا الأطرش.

"لقد سررت من هذه الروح الوطنية الشريفة التى حفزت بكم وبإخوانكم المخلصين الكرام إلى التفكير فى تخفيف بعض ما يقاسيه إخوانكم المجاهدون

من العناء فى سبيل الدفاع عن كرامة الأمة والوطن".

وفى العدد الصادر من المجلة فى شهر سبتمبر ١٩٣٢، تعلن المجلة عن اكتتاب عام للتبرع لنصرة المجاهدين السوريين تتبناه المجلة وتقوم بتنظيمه.

أما القضية الثالثة فى أجند الإصلاح كما تراه المجلة، فهى الديمقراطية السياسية والانتخابات، وفى هذا الصدد حذرت المجلة أكثر من مرة من الديمقراطية الشكلية التى يريد الاستعمار الأجنبى أن يقدمها لنا، ففى الوقت الذى كانت المجلة تنادى فيه بالديمقراطية، فإنها تحذر من سوء استخدامها وتزييفها لصالح المحتل وأعوانه وكأن المجلة تصف بالدقة ما يحدث اليوم فى بعض الأقطار العربية المحتلة كالعراق وفلسطين، ونقدم نموذجا لأحد مواقف المجلة من الانتخابات الرئاسية فى سوريا فى ظل سلطة الانتداب البريطانى. فقد كتب رئيس تحرير المجلة تحت عنوان "الحدث الأخير فى سورية".

"فى الشرق العربى يقظة هجوع ونهضة بعد تراخ وخمول، وتلاشى أكاذيب الدعايات فتبيض لذلك وجوه وتسود وجوه وها أن السلطة الفرنسية تزعم أنها قد حلت المسألة السورية، وغاية ما هنالك أنها استمالت نفرا من ضعاف العزائم كانوا فى صفوف الوطنيين فأنشأت لهم جمهورية على غرار طيبة الذكر جمهورية لبنان، مقدمة لذلك بحركة انتخابية مفجعة لم تفد الدعاوى العريضة عن جريتها ونزاهة اليد التى أدارتها بدليل ما كشفت عنه من دماء مسفوكة وجثث مضرجة، وجرأة على الاختلاق والتزوير فإذا كان يقال بعد ذلك ولو من باب التجاوز أنه قد جرت انتخابات، فالواقع أنه لم يكن هناك من ناخب إلا السلطة بحرابها المسنونة وأفواه بنادقها المسددة. وإذن فلا غرابة أن تأتى حكومتها بدعا من الحكومات فيكون لها مظهر الجمهورية وشكلها بينما هى

محرومة من روحها وخصائصها، ناهيك بهيمنة المفوض الفرنسى المطلقة ووحيه الخفى وإرادته التى لا ترد فهى الدستور وهى القانون وهى كل شئ، وماعداها فأشباح متحركة فى أثواب رؤساء ووزراء وشيوخ ونواب".

واحتلت قضية الحرية الفكرية وحق الاختلاف وأهمية الرأى والرأى الآخر موقعاً فى أجندة الإصلاح بالمجلة، ومن النماذج الدالة على موقف المجلة من هذه القضية مقال كتبه جورج جبسون معلوف يقول فيه: "نحن قوم اختلفت مبادئنا وتباينت أحلامنا وتشعبت طرق تربيتنا وتفرقت أذواقنا وتعددت مذاهبنا وأدبياتنا فنشأ عن ذلك بحكم الطبع تباين فى تربيتنا الوطنية واختلاف بين فى أميالنا ونظرياتنا، والأبدع فى ذلك فأى شعب مهما كانت درجة رقيه لو امتدت إليه وعملت على تفريقه الأيدى التى استغلت فى تفريقنا لغادرته شذر مذر، وأية أمة لو خضعت لعوامل التشتيت التى بلينا بها زمنا طويلا لبقى من أواصر اجتماعها أقل مما بقى فينا، ومن ذا الذى يجهل ما نكبت به بلادنا، وأخلاقنا من تعدد النظريات الوطنية واختلاف المقاييس الأخلاقية، ولولا حنو مازج طباعنا ودم واحد جرى فى عروقنا أبى أن يصبر ماء لكنا الآن أعداء ألداء لبعضنا البعض وما أقبح عداء الأخوة يظلهم سقف واحد، وطننا اليوم فى طور التشكل ولا عجب والحالة هذه إن اختلفنا فى الشكل الذى نتمناه له ونسعى إليه بل العجب لو لم تأت تلك الأغراس المتباينة بهذه الثمار المختلفة.

وكانت الدعوة إلى إصلاح اللغة العربية واحدة من قضايا الإصلاح الفكرى والثقافى التى تبنتها المجلة وربطت بينها وبين إصلاح أحوال الأمة. ومن أكثر المقالات المعبرة عن هذا الاتجاه المقال الذى نشرته المجلة بعددها الصادر فى سبتمبر ١٩٣٢ بعنوان "اللغة العربية" بقلم "حبيب أسطفان"، حيث يؤكد الكاتب أنه "بين اللغة العربية والشعب العربى فى هذا العصر تشابه فى

الحياة يصعب أن تجده بين لغة سواها وبين الناطقين بها، الشعب العربى يجاهد فى سبيل الاستقلال والحرية، واللغة العربية أيضاً مجاهدة فى سبيل استقلالها، بدأت نهضة الأمة العربية من نحو مائة سنة، ومن نحو مائة سنة أيضاً أفاقت اللغة العربية من سبات أجيال وهبت تبغى لنفسها كمالا جديداً. وقد مرت مائة سنة والأمة العربية لاتزال بعيدة عن إدراك أمانيها. ومرت المائة سنة أيضاً واللغة العربية لا تزال فى بدء جهادها، وقد حال بين الأمة العربية وبين نبل بغيتها عسف الأمم الغربية من الخارج والآفات المتوارثة من الداخل، وحال أيضاً بين اللغة العربية وكمال استقلالها استيلاء اللغات الغربية على فريق من أبنائها والتقاليد العقيمة فى نفوس المولعين بها وفى المعاهد العلمية التى تدرس فيها".

ويخلص الكاتب إلى "أن اللغة العربية فى هذا الحين صورة تامة للشعب العربى ولروحه، وهو متألم وهى متألمة، وهو ناهض وهى ناهضة، هو مقيد وهى مقيدة، وهو أمانيه أعظم من قواه وهى بغيتها أكبر من قواها، هو قادر، إذا أحسن التدبير والسياسة، أن يدرك استقلاله وحريته، وهى قادرة إذا أخلص وجد العاملون لها أن تنال ما تصبو إليه من كمالها، وإذا لم ينبذ الشعب العربى ما ورثه من أسباب التفريق فلا سبيل إلى استقلاله، وإذا لم تنبذ اللغة العربية ما تأصل فيها من دواعى العقم فلا مقام لها بين اللغات التى لا يحتاج الناطقون بها إلا إليها".

ومن قضايا الإصلاح المهمة التى عالجتها المجلة بشكل مستمر قضية تحرير المرأة العربية ومن أبرز المقالات التى تعبر عن اتجاه المجلة فى هذا المجال مقال طويل نشرته بالعدد الصادر فى يوليو ١٩٣٣ بعنوان "المرأة والعمل فى حقوق الإنسان" بقلم نظيرة زين

الدين، وهى كاتبة من أصل لبنانى اشتهرت بالدعوة إلى نصرة حقوق المرأة ووضعت فى ذلك كتابين هما "السفور والحجاب"، و "الشباب والشيوخ".

وقد ربطت الكاتبة بين تخلف المجتمعات العربية وتخلف النظرة إلى حقوق المرأة كما أنها ربطت بين تقدم الأمة العربية وتقدم أوضاع المرأة العربية، ويتضح ذلك من قولها:

"استعبدت التقاليد عقول رجال الشرق واستعبد رجاله نساءه، فلم يبق فيه أمة غير مستعبدة سياسيا أو اقتصاديا للأمم الغربية الحرة، إلا الأمم التى تحررت نساؤها وعقول رجالها. وهذا أمر طبيعى لأن الأمة التى لا تقوى على تحرير عقول أبنائها من قيود التقاليد وتحرير بناتها من عبودية أبنائها، التى مع ما يورثها استعباد العقل من ضعف ووهن، تشل مختارة نصف أعضائها، لا يتسنى لها أن تنهض نهضة الأمم الحرة القوية الأعضاء وتجاريها أو تقوى على ردع تلك الأمم عن التسلط والسيطرة عليها".

ثم تضيف:

"فإذا غار رجال العرب على أمتهم غيرة صادقة وأرادوا تقويتها والنهوض بها ليتم تحررها واستقلالها فعليهم أن يزيلوا الفوارق بينهم، تلك الفوارق المانعة تكوين الوحدة القومية، ويحرروا قبل كل شئ نساءهم ويوحدوا قوتهم وقوتهن، ولا يحرموا تلك القوة الكامنة فى اتحاد القوتين وإذا أرادوا أن يستمتع كل منهم بحقوق الإنسان تامة لا تنتهك، فعلى كل منهم أن يعرف الحق ولا ينسى أن المرأة إنسان لها ماله منها

وألا ينتهك حقها وحريتها".

وهكذا يتبين لنا، أن مجلة الإصلاح كانت اسما على مسمى، وأنها انشغلت بقضايا إصلاح الوطن العربي تماما بنفس درجة انشغالها بإصلاح أحوال أبناء الجالية العربية بالأرجنتين رغم اختلاف الظروف وبعد المسافات، ولكن الظاهرة التى يلحظها كل من يقرأ أعداد مجلة الإصلاح، أن صفحاتها كانت تحمل حبا جارفا للوطن الأم تكتشف عنه كل مقالات المجلة وما تنشره من أخبار وتقارير وأشعار ويعبر عن ذلك أصدق تعبير مقال نشرته المجلة تحت عنوان "الواجب الوطنى" ناشدت فيه كل عربى يعيش بالمهجر أن يسعى سعيا حثيثا فى سبيل إنعاش عاطفة حب الوطن فى صدور أبنائه، لكى يحنوا إلى ربوعه ويتمنوا الإياب إليه. فلا تمنعم عنه مشاغل الحياة المادية على كثرتها وأن يقوم بهذا الواجب، الشاعر الحساس مترنما بجمال معالمها، والكاتب المدقق ناشرا تاريخها المجيد والصحافى الحر ذابا عن حريتها واستقلالها والفنان مرددا ألحانها، وكل فرد كائنا ما كان متحدثا عنها إلى أقرانه فى كل فرصة تسنح !

ترى أما زالت تلك مشاعر أهلنا فى المهجر، أم أننا نسيناهم فنسونا ؟!

الخـــــــــــلاصة

إن الكتابات المجهولة التى قدمناها فى هذه الدراسة.. لا ترجع قيمتها إلى كونها مجهولة فقط.. وإنما لأن كلا منها يشير إلى مجال معين من المجالات الجديدة التى اقتحمها العقل العربى فى عصر التنوير.

إن مقالات رفاعة رافع الطهطاوى المجهولة "نهاية الإيجاز" فى سيرة ساكن الحجاز وهى أول ما وضع فى السيرة النبوية فى العصر الحديث.. تقدم لنا نموذجا للكيفية التى تم بها التزاوج بين الحضارة الأوربية الحديثة بإنجازاتها العلمية والفكرية.. وبين العقل العربى المسلح بالتراث الإسلامى.. ففى الوقت الذى نرى فيه الطهطاوى يستمد من الفكر الأوروبى أسلوبه العلمى القائم على المنهج العقلى فى تحليل وقائع السيرة وأحداثها، بحيث قدم لنا السيرة النبوية من خلال المعرفة العقلية.. فهو لا يقصر المعرفة العقلية على الوقائع المادية وحدها، وإنما يمدها أيضاً إلى مجالات العقيدة والإيمان فهو يحلل الخوارق، والمعجزات التى أتى بها الرسول ويخضعها للتحليل العقلى فيؤكدها أو ينفيها فيصير التسليم ببعضها ليس مجرد تسليم وجدانى قائم على الإيمان وحده، وإنما تسليم عقلى مبنى على الاقتناع أيضاً.

فى نفس الوقت نجد المقالات لا تخلو من أجزاء كثيرة يستخدم فيها الطهطاوى منهجا آخر يقوم على التسليم المطلق بكل ما يتعلق بالرسالة السماوية أى ذلك الجزء المتعلق بجوهر العقيدة الإسلامية نفسها.. وهنا يؤكد الطهطاوى متأثراً فى ذلك بقرائه الإسلامى، وثقافته الأزهرية.. أن الإيمان اقتناع وجدانى ليس شرطا أن يكون وليد النظر العقلى أو التأمل الفكرى، وإنما هو إيمان يملأ القلب والوجدان.. فالعقل البشرى فى نظره محدود القدرة، لا

يستطيع أن يحيط بكل أسرار الوجود وحقائقه في حين نكتشف أصالة الطهطاوى ومعاصرته فى نفس الوقت.. وذلك فى مزجه الخلاق بين الإيمان والاقتناع، وهو بذلك يكشف عن جوهر الثقافة العربية المعاصرة التى تجمع بين المعرفة الوجدانية والمعرفة العقلية أو بين المادة والروح.

أما ثانى الكتابات المجهولة فهى مقالات رسالة الصديق التى كتبها عبد الله النديم، والذى طرح فيها معظم الأفكار التى طرحها من بعده بخمسة وأربعين عاما الشيخ على عبد الرازق فى كتابه (الإسلام وأصول الحكم).

إن النديم فى مقالاته المجهولة يقدم لنا نموذجا آخر للكيفية التى واجه بها الفكر العربى القضايا والمسائل التى طرحها الفكر الأوروبى فى عصر تنويره.. والتى دقت أبواب العالم العربى والإسلامى فى بداية القرن التاسع عشر كقضايا السلطة الزمنية والسلطة الدينية، والحكم المطلق، فنرى النديم يلجأ إلى التراث الفكرى الإسلامى (السياسى) رغم ندرته وينقب فيه عما يعينه فى مواجهة هذا التحدى، فكان أن عثر النديم على مخطوط إسلامى من القرن الثالث الهجرى يدور حول النزاع على الخلافة فى الإسلام فقام بتحقيقه وتنقيحه، وانطلق منه لمناقشة قضية الخلافة، وموقف الإسلام من السلطة الدينية والسلطة الزمنية ورأى الإسلام فى الحكم المطلق.. وفى الحكم المقيد.. وانتهى النديم من هذه المناقشة إلى ما نعتقد أنه أرسى دعائم التيار العلمانى فى الفكر العربى الحديث.. إذ يقرر النديم أن الرسول لحق بربه دون أن ينص على نوع الدولة أو الحكومة التى تسوس المسلمين من بعده مع أنه لم يترك شيئاً من أمور المسلمين إلا وتناوله.

ويعتقد النديم أن ذلك كان لحكمة أرادها الرسول وهو ترك الأمر شورى بين المسلمين بحيث يختارون بأنفسهم نظام الحكم الذى يلائم أحوالهم.

أما مقالات "سعيد البستانى" المجهولة والتى اختار لها اسم (الحاكم والمحكوم) فهو يقدم لنا تجسيدا واضحا للنسق الخاص والمتميز لليبرالية العربية الذى طرحه عصر التنوير العربى.. بالبستانى يكشف لنا عن الفروق الجوهرية بين الحكومات المطلقة أى الاستبدادية والحكومات المقيدة أى الديموقراطية ويتصدى لشرح مفهوم الإستبداد ويتتبع نشأته ويكشف عن نواقصه وثغراته.. ثم أخذ يضرب معاوله لهدم أساس الحكومات الاستبدادية.. وذلك بنسف الأسس النظرية لفلسفة الحق الإلهى للملوك تلك النظرية التى سادت أوروبا طوال العصور الوسطى وظلت تسيطر على الحياة السياسية فى الشرق إلى سنوات قريبة فى القرن العشرين.. ثم بحلول البستانى أن يدعم دعوته إلى الديموقراطية الليبرالية بالتأكيد على أن الشرع الإسلامى يساوى بين الحاكم والمحكوم.. تجرى عليه الأحكام كالأهالى سواء بسواء.. ثم يكشف عن الكيفية التى يحاول بها الحاكم المستبد استغلال الدين لتأكيد استبداده، وتثبيت دعائمه بينما الدين منه برئ.

وفى كل ما كتبه البستانى فى مقالاته المجهولة نلاحظ أنه سبق بأفكاره واجتهاداته غالبية الأفكار التى جاء بها بعده بأكثر من عشرين عاما.. المفكر السورى عبد الرحمن الكواكبى فى كتابه طبائع الاستبداد !

ولكن هذا النسق المتميز من الليبرالية العربية تظهر بأوضح ما يكون فى تلك اليوتوبيا المجهولة التى كتبها "أديب إسحق".. باسم (العصر الجديد) وهى أول يوتوبيا فى الفكر العربى الحديث.. حيث سبقت يوتوبيا الكواكبى (أم القرى) بأكثر من خمسة وعشرين عاماً.

أن يوتوبيا أديب إسحق أو مدينته الفاضلة تقدم لنا مجتمعا عربيا يقوم نظام الحكم فيه على الانتخاب الديموقراطى الحر، ويعيش الناس فيه فى ظل دستور واضح المعالم محدد الأصول ينص فى بعض بنوده على أن "الحرية والمساواة" هما الدعامتين الطبيعيتان لكل اجتماع إنسانى.. وأن العناية قد منحت جميع الناس أعضاء ومشاعر متساوية وجلبت لهم حاجات متماثلة فصرحت بذلك أنها تمنح لهم حقوقا ومشاعر متوازية يتصرفون بها فيما يملكون.. وأن "الناس على اختلاف أحوالهم فى حكم الطبيعة سواء فصار من المقرر البديهى أنها أوجدتهم مستقلين بعضهم عن بعض وأبدءتهم أحرارا لا يتعين على أحد منهم الخضوع للآخر بل كل منهم يملك وجوده الذاتى ملكا مطلقا فتبين من ذلك أن المساواة والحرية من لوازم الوجود الإنسانى وقوانين الحكمة الإلهية.

وإذا كانت الديموقراطية وهى الجانب السياسى من الليبرالية قد وجدت من يبشر بها مثل الطهطاوى، وأديب إسحق، وسليم البستانى، والنديم.. فإن خليل غانم ينفرد وحده بأنه أول من بشر بالرأسمالية وهى الجانب الاقتصادى لليبرالية فى عصر كان يسوده الإقطاع.

إن مقالات خليل غانم المجهولة "الاقتصاد السياسى" أو "فن تدبير المنزل".. تطرح فرضيات الفكر الرأسمالى ولكنه يأخذ فى اعتباره واقع المجتمع العربى عامة فى ذلك الوقت والمجتمع المصرى خاصة.. فهو يمزج فى اقتدار بين أساسيات النظرية الرأسمالية الكلاسيكية، كما كانت عند آدم سمث وريكاردو، وبين طبيعة التطور الخاص فى المجتمع المصرى الذى كان يتحول فى ذلك الوقت من الإقطاع إلى الرأسمالية تحت قيادة طبقة بورجوازية ضعيفة تعتمد على التجارة أو الصناعة.

ولكن عصر التنوير لم يعدم وجود الأفكار الاجتماعية أو الاشتراكية (تجاوزا) فهذه هى مقالات "محمد عمر" المجهولة "سر تأخر المصريين" يقول لنا أن سر تأخر مصر الاقتصادى والاجتماعى بل والسياسى لا يرجع فقط إلى وجود الاستبداد وغياب الديموقراطية.. وإنما يرجع أيضاً إلى انقسام المجتمع المصرى إلى طبقات وانفراد الطبقة العليا من كبار الملاك باستغلال الفلاحين والأجراء.

ونحن نرفض الرأى القائل بأن طه حسين هو رائد العقلانية فى الفكر العربى الحديث باستخدامه لمنهج الشك الديكارتى فى نقد الأدب العربى فى كتابه (فى الشعر الجاهلى).. كذلك نرفض الرأى القائل بأن أحمد لطفى السيد هو أول من بشر بالعقلانية فى الفكر العربى الحديث بترجمته بعض كتب أرسطو أو بمقالاته التى نادى فيها باحترام العقل.. ذلك أن هناك مفكرا مصريا عربيا مجهولا قد سبق لطفى السيد، وطه حسين بسنوات طويلة فى الدعوة إلى سيادة العقلانية على الفكر العربى هذا المفكر هو "محمد قدرى".. أحد تلامذة رفاعة الطهطاوى فى مدرسة الألسن ووزير الحقانية (العدل) فى وزارة شريف باشا فى الفترة التى سبقت قيام الثورة العرابية.

إن المقالات المجهولة (فى التمدن) ومحاولة جادة ورائدة لخلق تيار يبشر بالعقلانية فى المجتمع العربى وفى عصر لم يكن فيه احترام للعقل ولا ما يصدر عنه.. أنه دعوة أرادت أن تجعل للعقل الأولوية فى الوصول إلى المعرفة.. كذلك فإن مقالات محمد قدرى المجهولة تعتبر أيضاً أول محاولة للتأليف فى علم الاجتماع بالمعنى العلمى لهذا العلم فى الفكر العربى كله بعد (ابن خلدون).

وهو أيضاً أول مساهمة فكرية عربية فى موضوع (التمدن) بالمعنى العلمى الصحيح لهذه الكلمة التى تشمل مفهومى "الحضارة".. والثقافة.. وفيها يطرح تصورا لتحديث العالم العربى.

وإذا كان محمد قدرى يدعو إلى سيطرة العقل فإن ميخائيل عبد السيد يدعو فى مقالاته المجهولة، "بث المعارف، ونت العوارف".. إلى استخدام المنهج العلمى فى البحث.. ثم تصدى مسلحا بهذا المنهج العلمى لتحليل التراث الثقافى الغيبى والخرافى ناقدا إياه، وكاشفا عن فساد المنطق القديم الذى يقوم على أساس من العلم.. وهو فى كل ذلك لا يستهدف سوى إحلال العقل مكان الأسطورة بأن يجعل العلم بديلا عن الخرافة.

وعندما طرح عصر التنوير قضية السلطة الزمنية والسلطة الدينية للمناقشة لم يكن يستهدف فقط فصل الدين عن الدولة وإنما أراد أيضاً أن يكشف عن حقيقة كون العرب أمة واحدة تجمعها قومية عربية منفصلة عن القومية الإسلامية التى لم تكن سوى ستار يخفى سيطرة القومية التركية على الشعب العربى تحت ستار وحدة الدين وهنا تظهر أهمية الكتابات المجهولة للكاتب المصرى "حسن الشمسى".. الذى أدرك منذ وقت مبكر.. منذ أيام الثورة العرابية فقد كان أحد أهم اثنين من كتابها ومفكريها.. (الثانى هو عبد الله النديم).. أن العرب يشكلون أمة واحدة تجمعهم وحدة اللغة والتاريخ المشترك، والثقافة المشتركة.. بل والمصلحة المشتركة.

ولكن الأهم من ذلك أن حسن الشمسى كان أول مفكر مصرى يدرك انتماء مصر القومى العربى وحاول أن يزيل اللبس الذى ساد هذه الفترة بين مفهوم (الوطنية المصرية)، والوطنية العربية.. حيث أكد أن الوطنية المصرية جزء من وطنية أشمل وأعم هى الوطنية العربية.

كذلك كان الشمسى أول من أدرك من المفكرين العرب والمصريين أن الوطنية شئ والدين شئ آخر.. وأن الوحدة فى الدين ليست كافية لخلق الوحدة فى الوطن بل ليست شرطا من شروطه.

وفى نفس الاتجاه القومى العربى يكشف هذا البحث وجها جديداً للشيخ على يوسف صاحب ورئيس تحرير صحيفة (المؤيد) أهم الصحف العربية فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر.. والسنوات الأولى من القرن العشرين.. ورئيس حزب الإصلاح على المبادئ الدستورية، وهو واحد من الأحزاب الثلاثة الرئيسية التى ظهرت فى مصر عام ١٩٠٧، والحزبان الآخران هما الحزب الوطنى وحزب الأمة.. فإن بعض الكتابات المجهولة للشيخ على يوسف تؤكد إيمانه بوحدة العرب.. وأنه كان أول من عمل من أجل تحقيق هذا الهدف، وإنه كان أحد المرشحين لتولى منصب خليفة العرب بعد انفصالهم عن الدولة العثمانية.

ولكن أهم ما تشير إليه الكتابات المجهولة للشيخ على يوسف أن كون مفكر مصرى فى أهمية الشيخ على يوسف يؤمن بالعروبة.. فإن هذا لأكبر دليل على أن الفكرة القومية العربية قد عرفت فى مصر فى نهاية القرن التاسع عشر.. ليس ذلك فقط وإنما هو دليل على أن التيار العربى كان تيارا رئيسيا فى الحركة الوطنية المصرية على عكس ما يدعى أكثر المؤرخين الذين يقولون بوجود تيارين فقط فى الحركة الوطنية المصرية وهما التيار الداعى للقومية الإسلامية بقيادة مصطفى كامل والتيار الداعى للقومية المصرية بقيادة أحمد لطفى السيد.. إذ أن هذه الكتابات المجهولة تؤكد وجود تيار رئيسى ثالث يدعو إلى القومية العربية بقيادة الشيخ على يوسف.

وأخيراً.. ما الذى نخرج به من هذه الدراسة ؟.. يمكن أن نلخص ما وصلنا إليه فى خمسة نتائج أساسية:

النتيجة الأولى: أن العرب عصرا للتنوير يمتد من بداية القرن التاسع عشر وينتهى ببداية الحرب العالمية الأولى، وهذا العصر مختلف عن التنوير الأوروبى.. فى أنه لم يسبقه عصر تنوير وعصر نهضة فى نفس الوقت، بحيث جمع ما بين أهداف عصر التنوير وعصر النهضة فى نفس الوقت، بحيث جمع ما بين أهداف عصر النهضة وهو البعث والإحياء وبين أهداف عصر التنوير وهو الانفتاح على إنجازات الحضارة الحديثة ففى عصر التنوير العربى.. تزاوجت وتزاملت معا فكرة بعث وإحياء التراث العربى والإسلامى مع الانفتاح على الحضارة الأوروبية الحديثة.

النتيجة الثانية: أن عصر التنوير العربى.. قد قدم لنا نسقا خاصا من الليبرالية التى تتلاءم مع المجتمعات العربية.. كذلك فقد تم التبشير بالعقلانية.. والإيمان بقدرة العقل وتطبيقاته العملية الممثلة فى العام على تغيير حياة الناس إلى الأفضل.. كذلك أنجز عصر التنوير العربى مهمة التبشير (بالعلمانية) وبما تعنيه من الفصل بين الدين والدولة.. وإحياء الشعور القومى.

النتيجة الثالثة: أن هناك صفحات كثيرة من الفكر الحديث ما تزال مجهولة فهناك الكثير من الأعمال الفكرية التى ما تزال مجهولة لعدد من كبار مفكرينا وكتابنا.. وهناك العديد من المفكرين والكتاب العرب. ما يزالون مجهولين رغم دورهم الكبير الذى لعبوه فى صياغة العقل العربى فى العصر الحديث.

النتيجة الرابعة: حاجتنا إلى إعادة كتابة تاريخ الفكر العربى على ضوء ما تؤكده هذه الكتابات المجهولة وما تكشفه من حقائق وآراء واجتهادات من شأنها أن تغير كثيرا من الحقائق الشائعة عن الفكر العربى الحديث.

وهذه النتائج تدفعنا أيضاً إلى الدعوة لإعادة تقييم العديد من المفكرين والكتاب العرب المجهولين لكى نضعهم فى مكانهم الذى يستحقونه فى تاريخ الفكر العربى الحديث.

إن محمد قدرى، وميخائيل عبد السيد، ومحمد عمر، وسليم البستانى وحسن الشمسى، وخليل غانم.. لابد أن يجدوا مكانهم بجوار الطهطاوى وأديب إسحق، وعبد الله النديم، والشيخ محمد عبده، ولطفى السيد، وطه حسين، والعقاد، وغيرهم من رواد الفكر العربى.. كذلك فإن من شأن هذا الكتاب أيضاً أن يدفعنا إلى إعادة كتابة وتقييم الجهد الفكرى لعدد من رواد الفكر العربى كالطهطاوى، وقاسم أمين، وعبد الله النديم، وأديب إسحق وذلك بإضافة كتاباتهم المجهولة إلى جهودهم الفكرية المعروفة.. وهو أمر من شأنه أن يكشف عن جوانب جديدة فى جهودهم الفكرية لم تكن معروفة من قبل.

المصادر المراجـــــع

أولا: الجرائد

١- الوقائع المصرية.
٢- الوطن
٣- مصر
٤- العصر الجديد
٥- المحروسة
٦- المؤيد
٧- التجارة
٨- الطائف
٩- الأهرام
١٠- المفيد
١١- النجاح
١٢- السفير
١٣- مصر الفتاة.

ثانيا: المجلات

١٤- روضة المدارس المصرية
١٥- الهلال
١٦- المقتطف

ثالثا: المصادر والمراجع الأجنبية

17- Encyclopedia American, American Corporation, U.S.A., vol. 12, 1963.

18- Encyclopedia – Britanica, volume 16, William Benton Pnblisher, London, 1973.

19- Hourani - Albert, Arabic Thought in Liberal Age, Oxford University Press, London, 1970.

20- Laski – Harold: Denocracy in Crisis-George Allen and Unwin, London, 1933.

21- Maciver R.M., The Modern State, Unwin Books, London, 1968.

22- Smith D. Anthony, Theories of Nationalism, Herbert and publishers, U.S.A., 1969.

23- Kohn Kans, The idea of Nationalism MacMillan Company U.S.A., 1958.

رابعا: المصادر والمراجع العربية

٢٤- الطهطاوى. رفاعة رافع: تخليص الأبريز فى تلخيص باريز، مطبعة وزارة الثقافة، القاهرة، ١٩٥٨.

٢٥- الرافعى. عبد الرحمن: عصر محمد على، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٨.

٢٦- الرافعى. عبد الرحمن: عصر إسماعيل، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة.

٢٧- الدورى. عبد العزيز: الجذور التاريخية للقومية العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٠.

٢٨- النقاش. سليم خليل: مصر للمصريين، الجزء السادس، مطبعة المحروسة، القاهرة، ١٨٨٤.

٢٩- النجار. حسين فوزى: رفاعة الطهطاوى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

٣٠- السيد. أحمد لطفى: قصة حياتى، دار الهلال، القاهرة.

٣١- أنيس. محمد: الدولة العثمانية والشرق العربى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

٣٢- حمزة. عبد اللطيف: أدب المقالة الصحفية فى مصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٦٤.

٣٣- رضا. محمد رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام، الجزء الأول، مطبعة المنار، القاهرة ١٩٣٠.

٣٤- زيدان. جورجى: تراجم مشاهير الشرق فى القرن ١٩، الجزء الأول والثانى، مطبعة الهلال، القاهرة ١٩٢٢.

٣٥- صابات. خليل، وآخرون: حرية الصحافة فى مصر، القاهرة ١٩٧٣.

٣٦- صبحى. محمد خليل: تاريخ الحياة النيابية فى مصر، الجزء الخامس، مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٣٩.

٣٧- طرازى. فيليب دى: تاريخ الصحافة العربية، الجزء الأول، المطبعة الأدبية، بيروت ١٩١٣.

٣٨- طوقان. قدرى حافظ: مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت.

٣٩- عاشور. سعيد، وأنيس. محمد: النهضات الأوربية فى العصور الوسطى وبداية الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٦.

٤٠- عبده. إبراهيم: تطور الصحافة المصرية، الطبعة الأولى، مطبعة التوكل، القاهرة.

٤١- عمارة. محمد: العروبة فى العصر الحديث، دار الكاتب العربى، القاهرة ١٩٦٧.

٤٢- عوض. لويس: تاريخ الفكر المصرى الحديث، الجزء الأول والثانى، دار الهلال، القاهرة ١٩٦٩.

٤٣- غالى. بطرس، بطرس وعيسى، محمود خيرى: المدخل فى علم السياسة، الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو، القاهرة ١٩٥٩.

٤٤- فرنكل. تشارلز: أزمة الإنسان الحديث، ترجمة نيقولا زيادة، مكتبة الحياة، بيروت ١٩٥٩.

٤٥- مجدى. صالح: حلية الزمن فى مناقب خادم الوطن، القاهرة.

٤٦- مل. جون ستيوارت: الحكومات النيابية، ترجمة أميل خورى، مطبعة المعرفة، دمشق.

٤٧- مونشكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، الجزء الثانى، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٤.

٤٨- نسيبة. حازم: القومية العربية، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٩.

٤٩- ميرولد. ج. كرستوفر: بونابرت فى مصر، ترجمة فؤاد أندراوس، دار الكاتب العربى، القاهرة ١٩٦٧.

٥٠- وحيدة. صبحى: فى أصول المسألة المصرية مطبعة مصر، القاهرة ١٩٥٠.

المؤلف في سطور:

- من مواليد قرية بني رزاح مركز ابنوب محافظة اسيوط في صعيد مصر (٤ يناير ١٩٤١ م).
- حصل علي الليسانس (١٩٦٣م)، والماجستير (١٩٧٢م) بتقدير ممتاز من قسم الصحافة بكلية الاداب جامعة القاهرة.
- حصل علي الدكتوراة (١٩٧٥م) من كلية الاعلام جامعة القاهرة بمرتبة الشرف الاولي و التوصية بطبع الرسالة علي نفقة الجامعة و تبادلها مع الجامعات الاخري.
- عنوان رسالة الماجستير (نشأة الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية "١٨٢٨-١٨٨٢م") وعنوان رسالة الدكتوراة (تطور الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية"١٨٨٢-١٩٢٤م").
- عمل بالصحافة فور تخرجه، وعضو نقابة الصحفيين، وكان أخر منصب تولاه نائب رئيس تحرير مجلة الاذاعة والتلفزيون.
- انتقل للعمل مدرسا بكلية الاعلام جامعة القاهرة (١٩٧٦م) ثم استاذ مساعد (١٩٨١م) ثم استاذ (١٩٨٦) .
- عمل أستاذاً زائراً ومعاراً بمعهد الصحافة والاعلام بجامعة ويلز بالمملكة المتحدة ومركز التدريب الصحفى بمؤسسة

تومسون الصحفية بمدينة كاردف ببريطانيا (صيف وخريف ١٩٧٧م) ، وقسم الاعلام بجامعة الملك عبد العزيز بجدة (١٩٨٠-١٩٨٤م) ، وقسم الصحافة بجامعة قطر (خريف ١٩٨٥م، وشتاء ١٩٨٧م) ، ومعهد الدراسات الدبلوماسية بالرياض (١٩٨٨-١٩٩١م).

- رئيس قسم الصحافة بكلية الاعلام (١٩٨٧-١٩٩٣م) ثم عميدا للكلية (١٩٩٤-٢٠٠٠م).

- انتقل للعمل عميدا لكلية الاعلام بجامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا اعتبارا من عام ٢٠٠٠م ثم نائبا لرئيس الجامعة اعتبارا من عام ٢٠٠٢م وحتى الان .

- عمل مقررا للجنه العلمية الدائمة لترقية الاساتذة والاساتذة المساعدين فى الاعلام لدورتين متتاليتين (١٩٩٤-٢٠٠٠م).

- رئيس لجان تحكيم مهرجان الاذاعة والتليفزيون لمدة ثلاث دورات (١٩٩٧-١٩٩٨-٢٠٠٨م) .

- عضو المجلس الاعلى للصحافة ورئيس لجنة الممارسة الصحفية (١٩٩٨-٢٠١١م).

- عضو مجلس امناء اتحاد الاذاعة والتليفزيون ورئيس لجنة تنمية الكوادر الاعلامية (١٩٩٤-٢٠٠٢م).

- اشرف وناقش عشرات من رسائل الماجستير والدكتوراة .

اهم كتب المؤلف :

١- الصحافة و قضايا الفكر الحر في مصر (كتاب الإذاعة و التليفزيون) ١٩٧٤.

٢-الديمقراطية فى الصحافة المصرية (مكتبة مدبولى) ١٩٧٦.

٣-الفكر القومى فى الصحافة المصرية (دار الفكر و الفن) ١٩٧٧.

٤-عصر التنوير العربى (المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت)١٩٧٨.

٥-الشريعة الاسلامية بين المحافظيم و المجددين (دار الموقف العربى) القاهرة -١٩٧٩م.

٦-فن الخبر الصحفى (مكتبة عالم الكتب) ١٩٨١.

٧-فن الكتابة الصحفية (مكتبة عالم الكتب) ١٩٨٢.

٨-الصحافة العربية المهاجرة (مكتبة مدبولى) ١٩٨٥.

٩-الصحافة المتخصصة (مكتبة عالم الكتب) ١٩٨٦.

١٠- الكتابة للجريدة و المجلة (مكتبة عالم الكتب) ١٩٨٦.

١١- النظم الصحفية فى الوطن العربى (مكتبة عالم الكتب) ١٩٨٧.

١٢- مدخل إلى علم الـصحافة (مكتبـة عـالم الكتـب) ١٩٨٨.

١٣- إنهيار النظام الإعلامى الدولى (دار أخبار اليـوم) ١٩٩١.

١٤- الفكر الليبرالى فى الصحافة المصرية (مكتبة عـالم الكتب) ١٩٩٥.

١٥- دراسات حديثة فى الإعلام (مكتبة العـالم-جـدة) ٢٠٠١.

١٦- الاعلام والسلطة (مكتبة عالم الكتب) ٢٠٠٧م.

١٧- الاعلام والديموقراطية (مكتبـة عـالم الكتـب) ٢٠١٠م .

50
عاماً

يجمع بين فصول هذا الكتاب أن أكثر مادتها حصيلة جهد استغرق عدة سنوات انقضت فى التنقيب بين صفحات الصحف والمجلات المصرية والعربية منذ نشأة الصحافة العربية عام ١٨٢٨، وحتى بداية الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٤.. وهى الفترة التى يمكن أن نحددها كإطار لما نسميه "عصر التنوير العربى" إن جزءاً من مادة الكتاب يزيح الغطاء عن العديد من الكتابات شبه المجهولة لعدد من كبار مفكرينا، وكتابنا العرب الذين ظهروا فى القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، وقادوا عصر التنوير. ولكن الكتاب يضم أجزاء أخرى يقدم فيها رؤية جديدة لأفكار العديد من المفكرين والكتاب العرب والتى لعبت أدواراً هامة فى صياغة العقل العربى الحديث، ولم تنل حقها من الشهرة والذيوع لأسباب سياسية أو لعوامل تاريخية.

إذن هذا الكتاب فى حقيقته دعوة إلى إعادة كتابة تاريخ الصحافة العربية وتاريخ الفكر العربى الحديث، ودعوة لأن نضع بعض الكتاب والمفكرين العرب شبه المجهولين فى مكانهم الذى يستحقونه فى تاريخ هذا الفكر العربى الحديث، ثم هو ثالثاً: دعوة لأن نعيد تصحيح كثير من الأفكار والآراء الشائعة فى الفكر العربى، والتى اكتسبت بكثرة ترددها سمة المسلمات التى لا تقبل الطعن، أو النقض - بينما هى أبعد ما تكون عن الحقيقة.

ولكن الكتاب يحاول فى نفس الوقت أن يكشف عن الدور البارز الذى لعبته الصحافة العربية فى تنوير العقل العربى، فهى التى دعت إلى تجديد الفكر الإسلامى، وإلى إحياء الثقافة العربية.

ISBN 977-232-861-5
9 789772 328611
www.alamalkotob.com